

L. DESNOYERS

HISTOIRE
DU
PEUPLE HÉBREU

DES JUGES A LA CAPTIVITÉ

TOME III

SALOMON



ÉDITIONS AUGUSTE PICARD
PARIS

HISTOIRE DU PEUPLE HÉBREU

III

L. DESNOYERS

HISTOIRE DU PEUPLE HÉBREU

DES JUGES A LA CAPTIVITÉ

TOME III

SALOMON — LA RELIGION ET LA CIVILISATION SOUS LES TROIS PREMIERS ROIS



PARIS
ÉDITIONS AUGUSTE PICARD
82, rue Bonaparte
1930

PREMIÈRE PARTIE

LE RÈGNE DE SALOMON

CHAPITRE PREMIER

L'ORGANISATION DU ROYAUME DE SALOMON

I. — Rigueur et sagesse de Salomon : — Manœuvre louche d'Adonias, qui sollicite la main d'Abishag ; — Salomon le fait exécuter, — destitue Abyatar, — fait tuer Joab ; — il condamne, pour un nouveau crime, Shimeï à mourir. — Le songe de Gabaon ; Salomon demande à Dieu la sagesse ; — le « Jugement de Salomon ». — Les premières impressions que fait le roi sur ses sujets.

II. — L'administration royale : — Les hauts fonctionnaires de la couronne. — Les douze préfectures ; — elles réduisent l'importance de l'organisation en tribus.

III. — La charrerie : — Raisons du retard des Hébreux à posséder une charrerie. — Salomon se procure des chevaux et des chars.

IV. — Les corvées : — Les nombreux travaux entrepris par Salomon nécessitent des manœuvres par milliers. — La corvée est imposée de façon permanente aux Cananéens ; — c'est le dernier acte de la conquête de Canaan ; — elle l'est d'une façon occasionnelle aux Hébreux même.

Rarement se sont succédé sur le même trône deux rois aussi dissemblables par le caractère et par les œuvres que le furent David et son fils Salomon.

Le père, pris par Yahwè derrière son troupeau, conserva toute sa vie les mœurs simples de sa jeunesse. Entré dans sa carrière par une action d'éclat, il resta toujours épris du métier des armes ; il se battit de longues années comme un héros, puis engagea de nombreuses guerres. La séduction de ses qualités de corps et d'âme lui gagna l'estime et l'affection, sans l'empêcher

toutefois, en provoquant la défiance haineuse de Saül, de souffrir les tourments qui assaillent un proscrit. Roi, il aima la modération dans l'exercice du pouvoir ; homme, il endura les plus atroces douleurs qui peuvent meurtrir un cœur de père ; et dans la religion même, il sut faire une place à sa sensibilité pour s'attacher à Dieu par des liens plus étroits.

On va voir, au contraire, en Salomon, un monarque adonné aux travaux de la paix, s'imposant à ses sujets par une grandeur magnifique et les entraînant avec une ardeur impérieuse, se lançant dans les initiatives les plus hardies, où il subjuguera même le bonheur, mais moins aimable que despotique, et pieux avec dignité, avant de glisser dans la tolérance par politique et volupté.

David se couvrit d'une gloire moins aveuglante ; mais il transmit à son fils un royaume étendu et prospère. Salomon sera le plus splendide des rois d'Israël ; mais à peine sera-t-il mort, que son empire s'effondrera.

I. — RIGUEUR ET SAGESSE DE SALOMON.

Elevé au trône par un acte de volonté qui avait pu passer pour un coup d'État, Salomon n'entretenait aucune illusion sur l'hostilité irréductible de ceux qui s'étaient évertués à l'écarter du pouvoir. Adonias, le compétiteur évincé, se serait peut-être accommodé, par crainte ou par prudence, du second rang, où le reléguait son échec. Mais il semble bien que Joab et Abyatar ne se résignaient pas à désarmer [1]. Ils avaient été, l'un dans les choses de la guerre, l'autre dans celles de la religion, les appuis solides et les collaborateurs inlassables de David ; ils restaient actifs et influents ; ils groupaient encore un parti : pour la paix du règne qui commençait, mieux valait qu'ils disparussent. Si Salomon les avait épargnés, le jour de leur défaite et de son triomphe, c'était moins sans doute par magnanimité que pour ne pas troubler la mansuétude de son vieux père. Depuis qu'il était le seul maître, il n'oubliait rien ; mais sa

SOURCES du § 1er : III *Rois*, II, 13-46. — III. 4-28. — II *Chroniques*, I, 7-13.

1. On peut le supposer d'après le fait que, quoique Adonias soit le seul qui entre en scène et provoque la colère de Salomon, celui-ci sévit pourtant aussitôt contre Joab et Abyatar.

sagesse lui conseillait d'attendre avec patience l'heure favorable à la vengeance. Il vivait à l'affût d'une maladresse ou d'un signe de révolte de ses adversaires, prêt à les saisir avec promptitude et à les châtier avec rigueur. Ce fut son frère qui lui fournit, par une manœuvre louche, l'occasion de se débarrasser, peut-être non sans justice, de ces hommes trop gênants.

Au terme de sa vie, David, glacé par le froid des ans avait, sur le conseil de son entourage, accepté et reçu les soins d'une jeune Sulamite, Abisag, qu'on lui avait choisie entre toutes les vierges d'Israël pour sa remarquable beauté [1]. Sans avoir été à vrai dire épouse du vieux roi, elle était demeurée, lui mort, dans le harem royal, et avait passé aux mains du successeur de son premier maître avec les autres richesses du palais. Or Adonias, soit amour sincère pour cette jeune fille, soit intrigues dynastiques détournées, se mit en tête de l'obtenir pour femme [2].

1. Shûnêm est aujourd'hui Sôlem, un gracieux village situé sur les pentes méridionales du Petit Hermon, d'où l'on aperçoit la plaine de Yizreël jusqu'au Carmel. Dans *Cantique des cantiques*, VII, 1, la bien-aimée est appelée Sulamite, et il est vraisemblable que c'est à Abisag qu'il est fait allusion ; en tout cas, ce doit être l'idée des Septante qui portent ἡ Σουναμῖτις. Toutefois, les partisans de l'interprétation allégorique du Cantique voient dans ce nom de Sulamite un nom symbolique qui signifierait « la parfaite », comme celui de Salomon signifierait « le pacifique » ; cf. Joüon, *Le Cantique des cantiques*, pp. 274-275. Une autre femme de Shûnêm, « la grande dame », qui donnait l'hospitalité à Élisée, est mentionnée dans II *Rois*, IV, 8 et suiv.

2. L'histoire de la période présente a déjà fourni trois exemples qui montrent que la possession totale ou partielle du harem d'un roi impliquait la recherche ou la possession de la royauté même. C'est ainsi qu'Abner se brouille avec Ishbaal en nouant des relations avec Rispâ, fille d'Ayyâ, épouse de second rang du feu roi Saül (II *Samuel*, III, 7 et suiv.) ; — que David, briguant le trône d'Israël, non seulement exige qu'on lui rende sa femme Mîkhal, la fille de Saül, duquel il était devenu le gendre et, dans une certaine mesure, l'héritier, mais, de plus, épouse plusieurs femmes qui avaient appartenu à son beau-père (II *Samuel*, III, 13 et suiv. ; XIII, 8) ; — qu'Absalom révolté contre David prend publiquement possession des dix femmes de second rang laissées à Jérusalem par son père fugitif et consomme ainsi la déchéance de David et sa propre usurpation (II *Samuel*, XVI, 22).

Dans le cas d'Adonias, on ne sait pas si ce prince avait des visées sur le pouvoir royal en désirant Abisag, qui avait été le dernière parure du harem de David. (Sur le droit au trône qu'il eût pu s'acquérir ainsi, cf. W. R. Smith, ***Kinship and Marriage***, pp. 89 et suiv.) L'auteur sacré ne se prononce pas sur ce point, soit qu'il fût incertain, soit qu'il ne voulût pas charger Adonias ; son impartialité laisse dans l'incertitude, et l'on doit y rester. Il suffit de voir que Salomon pouvait interpréter la démarche de son frère comme une brigue politique ; on ne peut juger s'il eut raison en le faisant ; mais on ne peut pas non plus déclarer qu'il eut tort. — Si c'était bien Abisag qui eût été l'épouse du Cantique et Salomon le Bien-Aimé, et que ce poème eût voulu les chanter tous deux, on devrait chercher aussi dans l'amour de Salomon pour la belle Sulamite une raison de sa colère contre son frère. Le fait qu'elle n'avait pas été vraiment épouse de David peut excuser Adonias de briguer ainsi la main d'une femme de son père et Salomon de l'avoir aimée.

Il ne songea pas un instant à la demander à Salomon, son demi-frère, qui ne lui voulait aucun bien, et ne lui ferait aucun plaisir. Il alla tout droit à Bethsabée, l'ancienne favorite devenue reine-mère. Non sans recourir à des précautions oratoires, il rappela à sa belle-mère qu'on lui avait ravi la royauté contre son droit et malgré les vœux d'Israël, mais par suite d'une disposition divine à laquelle il se conformait en la reconnaissant. Pour sa docilité, comme compensation, l'unique chose qu'il se permit de solliciter ne lui serait-elle pas accordée ? La reine, d'abord surprise de cette visite, se sentait gagnée par cette confiance insidieuse, et quand Adonias la pria de demander au roi son fils, qui ne la rebuterait pas, la main de la Sunamite, elle s'engagea aussitôt à transmettre cette requête si simple. Elle pouvait caresser l'espoir que cette union, désirée sans doute par un cœur très épris, adoucirait à son beau-fils le regret du trône perdu, et mettrait le sceau à la réconciliation des deux frères.

Salomon accueillit avec un empressement respectueux cette mère aimante et dévouée qui lui avait gagné puis sauvé sa couronne : il se leva à son approche, il s'inclina devant elle, et, s'étant assis, la fit asseoir sur un siège apporté à la droite du sien. Sa déférence était de bon augure ; d'avance, au reste, puisqu'il s'agissait d'une faveur, il promit de l'accorder. Mais quand il apprit qu'il devrait donner Abisag à Adonias, au lieu d'un fils complaisant, Bethsabée vit devant elle un roi courroucé. Pourquoi juste cette demande ? pourquoi ne pas réclamer aussi la royauté, puisque ce solliciteur audacieux était le fils aîné ? Trop avisé pour ne pas tirer parti sur le champ d'une démarche qu'il voulut juger criminelle, Salomon se livra à l'indignation, et jura solennellement par Yahwè qu'Adonias, cette fois, périrait le jour même. Il appela Benayas, le chef des mercenaires étrangers et l'envoya mettre à mort son frère.

La vengeance, jadis refrénée, maintenant se déchaînait : il lui fallait toutes ses victimes. Elle sut pourtant se contraindre à l'égard du prêtre Abyatar. Salomon, tout en laissant peser sur lui la menace de ses rigueurs, l'épargna parce qu'il avait été le ministre de l'arche auprès de David et son compagnon fidèle dans les jours d'infortune. Mais il lui retira sa qualité de prêtre d'État, et l'exila dans ses terres d'Anathôth : triste

déchéance par laquelle se réalisait la prédiction jadis proférée contre le chef de cette famille sacerdotale, Héli, prêtre négligent et père faible, qui, vers la fin de la période des Juges, laissait ses fils souiller de leurs désordres le sanctuaire national de Silo [1].

Pour Joab, Salomon fut impitoyable. A la nouvelle de ces représailles tardives mais sûres, Joab courut saisir les cornes de l'autel dressé devant l'arche, et, mettant son dernier espoir dans l'inviolabilité du droit d'asile, qui avait jadis sauvé Adonias, refusa de les lâcher quand Benayas parut pour lui donner la mort. Sa confiance était vaine. Sur l'ordre formel du roi, qui légitima son sacrilège par des raisons de justice, Joab fut exécuté dans le lieu sacré [2]. Ainsi périssait comme un criminel que Yahwè même ne pouvait protéger, celui qui avait été le plus ferme appui de David et de sa royauté. On emporta son cadavre dans une maison qu'il possédait au Désert de Juda, non loin de Bethléem, et on l'y enterra [3].

1. I *Rois*, II, 27, et cf. I *Samuel*, II, 27-36.

'Anâthôth est identifiée avec 'Anâtâ, à une bonne heure au nord-est de Jérusalem; de ce village, on ne voit pas Jérusalem, mais on aperçoit la vallée du bas Jourdain et la Mer Morte. C'est là que devait naître Jérémie, et l'on a pu penser qu'il descendait d'Abyatar, cet ami fidèle de David. On a pensé aussi qu'Abyatar aurait employé les loisirs de son exil à rédiger les mémoires que nous possédons sur les dernières années de David. Mais, quelque respect que l'on puisse éprouver pour le caractère de ce compagnon de David, il serait bien surprenant, pour ne pas dire invraisemblable, qu'un exilé ait pu parler d'une manière si détachée des événements auxquels il avait été mêlé, et qui s'étaient terminés d'une manière si humiliante pour lui, si tragique pour ses amis.

Dans une circonstance analogue, Saül avait fait cruellement exécuter les prêtres de Nôb avec leurs familles (I *Samuel*, XXII, 16 et suiv.). La conduite odieuse de Saül, à qui ses gardes même refusèrent d'obéir, donne toute sa valeur par contraste, à la religion et à la piété filiale de Salomon. Sa réserve à l'égard d'un prêtre était d'autant plus méritoire que ce prêtre n'était qu'un des fonctionnaires de la cour.

2. Il est bien difficile de ne pas penser que Salomon commit une sorte de sacrilège en écartant brutalement les scrupules de Benayas, qui hésitait à épargner Joab attaché à l'autel, et était venu exposer la situation au roi son maître. Dans la législation du Deutéronome, l'assassin qui s'était enfui dans une ville de refuge, mais qui, en raison de sa préméditation dans le crime, ne pouvait pas invoquer le droit d'asile, devait être régulièrement livré aux vengeurs par les chefs de la ville, et non pas exécuté dans l'enceinte réservée aux meurtriers involontaires (*Deutéronome*, XIX, 11 et 12).

3. Le fait que Joab est enterré dans les environs de Bethléem est un bon argument contre les critiques qui n'admettent pas que la famille de David était originaire de cette région mais soutiennent qu'elle venait du Négeb. On sait, en effet, que les anciens aimaient enterrer les leurs dans le tombeau et sur les terres de leur famille.

On aura remarqué que Joab et Abyatar possédaient des propriétés personnelles bien qu'ils fissent partie de la cour. Cela est intéressant à noter, au sujet du prêtre surtout, qui devait parfois résider dans son domaine et laisser, par conséquent, à des subalternes le soin d'assurer le service de l'arche. La situation des Lévites devenait moins précaire avec le temps ; ils commençaient à posséder des biens,

Il est probable que d'autres victimes suivirent les chefs de leur parti dans la disgrâce ou dans la mort. Assassinat et bannissement sont des pratiques courantes chez les despotes orientaux, presque à chaque changement de règne. Le troisième roi des Hébreux s'appropriait déjà ces odieux usages ! [1]

Une autre vengeance incombait à Salomon. Le Benjaminite Shimeï, fils de Géra, l'insulteur de David fugitif, avait arraché à David vainqueur un serment de pardon. Mais l'efficacité redoutable de ses malédictions menaçait toujours la descendance du roi mort ; l'autorité dont il jouissait parmi ses compatriotes pouvait se tourner contre la jeune dynastie judéenne, qui avait ravi la couronne à Benjamin [2] ; David mourant avait recommandé à Salomon de le faire périr d'une mort sanglante : Salomon avait trop de raisons pour ne pas laisser Shimeï vivre et mourir en paix. Assurément, il était lié par le serment qu'avait fait son père [3]. Mais sa sagesse n'était à court ni de patience ni d'expédients pour atteindre cet ennemi signalé à son habileté : il ne trompa point l'estime que David avait conçue de la ténacité de son vouloir comme des ressources de son esprit.

Il manda Shimeï à Jérusalem et l'obligea à y résider avec

et n'étaient plus des vagabonds comme beaucoup sans doute le furent à la période antérieure. Sur la vie errante des Lévites à cette époque, voir *La Période des Juges*, pp. 304, 305.

1. David lui aussi avait vu disparaître Abner et Ishbaal, qui avaient reconstitué le royaume d'Israël, mais l'un et l'autre furent assassinés sans qu'il eût d'autre part dans leur meurtre que le profit inespéré qu'il en retira (II *Samuel*, III et IV). C'est de même les obligations de la vendetta qui le contraignirent à livrer aux Gabaonites les sept descendants de Saül, dont la survivance pouvait donner quelque espoir aux partisans de la royauté benjaminite ; ici encore il n'eut qu'à profiter d'une exécution qu'il avait essayé vainement d'empêcher (II *Samuel*, XXI et notamment 3-7, où l'on voit que David fit son possible, d'abord pour apaiser les Gabaonites moyennant le rachat du sang par de l'argent, puis, devant leur refus, en sauvant du moins Meribaal, le fils de Jonathas son ami). C'est contre ces exécutions d'usage que Jonathas avait voulu prémunir ses descendants en concluant avec David « le pacte de Yahwè ».

2. Quand il vint se réconcilier avec David, Shimeï amena à sa suite un millier de Benjaminites (II, *Samuel*, XIX, 17) ; il était donc un personnage important et influent dans sa tribu ; il pouvait susciter par là à Salomon de graves soucis d'ordre dynastique ; car Benjamin avait possédé le pouvoir avec Saül, et ne se pliait pas sans résistance sous le joug de la royauté judéenne. L'histoire des révoltes du règne de David et de la sécession d'Israël après la mort de Salomon prouve très clairement qu'il faut tenir un très grand compte des rivalités de tribu à tribu si l'on veut se représenter exactement les difficultés qui assaillaient alors la royauté naissante.

3. Cette interprétation découle des faits : Salomon n'ose pas faire disparaître Shimeï en punition de son crime passé, que David a pardonné ; il prendra un détour pour exposer Shimeï à commettre un nouveau crime. Il y a là, pour le moins, de l'habileté, mais aussi un respect évident de la parole donnée par David à Shimeï.

défense de dépasser même le Cédron sous peine de mort. La mesure était plus douce en apparence que le Benjaminite n'eût osé l'espérer : soulagé d'une lourde appréhension, et sûr désormais d'arriver à une vieillesse paisible, il promit par serment de se conformer à l'ordre du roi. Il tint d'abord sa promesse. Mais, au bout de trois ans, deux de ses esclaves ayant pris la fuite, et lui ayant été signalés chez Akhish, à Gath des Philistins, il se lança sans plus réfléchir à leur poursuite [1]. Quand il rentra à Jérusalem, Salomon, qui lui avait tendu un piège, mais ne l'y avait pas poussé, l'appela au palais, et, avec une rigueur impitoyable, lui notifia une sentence de mort : Shimeï devait mourir, non pas pour expier un passé pardonné, mais pour le nouveau crime qu'il venait de commettre en enfreignant un ordre dont il connaissait la sanction, et qu'il s'était engagé par serment à respecter sur la vie : l'implacable justice s'exerçait contre lui par une voie détournée ; ses malédictions, retombées sur sa tête, n'atteindraient plus la descendance de David [2]. Pour la troisième fois, Benayas se fit docilement l'exécuteur des hautes œuvres et égorgea Shimeï.

Ces mesures de rigueur, prises par Salomon juste à l'heure voulue et avec un respect des formes qui excluait la précipitation d'un esprit emporté, contribuèrent à donner de lui l'idée d'un monarque sage et ferme. Elles aidèrent surtout à asseoir solidement son autorité. Il n'avait plus de compétiteur ; ses

1. Ce détail montre que, même battus par David, les Philistins conservaient encore leur organisation politique. Cela serait d'autant plus remarquable en ce qui concerne la ville de Gath qu'elle semble avoir été prise par David (II *Samuel*, VIII, 1, où le texte en très mauvais état pourrait être corrigé d'après I *Chroniques*, XVIII, 1, qui est très formel ; en tout cas II *Samuel*, XV, 17-22, nous montre six cents Gattites qui avaient quitté Gath pour prendre du service chez David). Les Philistins étaient donc plutôt des tributaires, et leur territoire n'avait été annexé au royaume de Jérusalem que pour certains cantons peut-être assez étroits. Toutefois, la facilité avec laquelle Shimeï leur reprend ses esclaves montre que les Philistins redoutaient encore l'autorité de leur suzerain. D'après *Deutéronome*, XXIII, 16, 17, on ne devait pas livrer l'esclave fugitif à son maître ; aussi la conduite du roi de Gath pourrait servir à rendre plausible sa sujétion au roi de Jérusalem, car les traités antiques spécifiaient assez souvent que les deux peuples contractants devaient se rendre mutuellement leurs esclaves échappés ; voir, par exemple, le traité conclu entre Ramsès II et le roi Hittite Khattousil, en 1279, après la bataille de Cadès : chacun devait extrader les fugitifs, nobles ou pauvres, de l'autre pays ; voir le détail dans DAVY et MORET, *Des Clans aux Empires*, pp. 377, 378.

2. Assurément, la manière d'agir de Salomon froisse nos idées ; mais elle s'explique par l'idée que l'on avait alors de la nécessité d'une rétribution terrestre pour le méchant comme pour le bon ; au fond de cette idée, il y a un sentiment très vif de la justice absolue.

adversaires, terrorisés, vécurent d'abord dans la soumission ou le silence ; ses partisans, affermis dans leur attachement à sa personne et à sa fortune, envisagèrent l'avenir avec plus de sérénité, et lui apportèrent une collaboration plus confiante et plus empressée.

Ce n'était pas seulement sur leur concours que Salomon comptait pour l'aider à régner, il espérait obtenir aussi l'assistance de Yahwè, qui avait tant fait en faveur de son père. Toutefois, il n'avait pas pour le Dieu d'Israël une piété aussi simple que celle de David. Même dans sa dévotion il mettait on ne sait quoi de composé et d'officiel ; il priait moins en mortel qui plie sous le faix de sa misère qu'en souverain qui, jusque devant Dieu, n'oublie pas de déployer sa magnificence. C'est cette piété majestueuse qui, vers le commencement de son règne, le conduisit en grande pompe, à la tête de tous les notables du royaume, au « grand haut-lieu » de Gabaon [1]. C'était un sanctuaire renommé. Antique lieu saint cananéen consacré à Yahwè dès les débuts de la conquête, et desservi peut-être depuis lors par des prêtres de la branche aînée des Aaronides, son prestige venait de se raviver grâce à la réorganisation cultuelle que David y avait opérée. Le jeune roi y offrit, avec cette profusion qu'il aimait, des holocaustes par centaines, et, la nuit venue, y fut favorisé d'un de ces songes qui tenaient une grande place dans la vie religieuse antique, et constituaient comme la grâce spéciale de quelques sanctuaires [2]. A Dieu qui lui apparaissait durant son sommeil et lui disait de formuler une prière,

1. Le pèlerinage à Gabaon est raconté dans I *Rois*, III, 4-14, où se trouve l'expression antique de « grand haut lieu » appliquée à un sanctuaire de Yahwè, et dans II *Chroniques*, I, 2-12, où l'auteur mentionne, entre autres détails nouveaux, les raisons qui pouvaient légitimer à ses yeux ce pèlerinage en dehors de Jérusalem. En tout cas, la démarche de Salomon est significative au point de vue religieux ; elle montre que l'arche n'était pas encore arrivée à contenter toute la dévotion d'Israël ni à concentrer sur elle seule toute la vie liturgique de temps. Sur cet important sanctuaire, voir, ci-dessous, pp. 204-206.

2. Les songes tiennent une certaine place dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau comme moyen de recevoir les communications divines. C'est parce qu'il ne recevait aucune réponse de Yahwè « ni par les songes, ni par les sorts, ni par les prophètes » que Saül se décida à aller consulter la sorcière d'Endôr (II *Samuel*, XXVIII 6, et suiv.). La scène où Samuel dormant près de l'arche reçoit une communication de Yahwè appartient au même ordre de faits religieux. Cette pratique de dormir dans un sanctuaire pour entrer en relations par un songe avec la divinité était également en usage dans les milieux de l'antiquité classique ; on la trouve notamment dans le culte d'Esculape.

Salomon ne demanda qu'une chose : distinguer le bien du mal pour gouverner comme il fallait le peuple de Yahwè. Dieu non seulement lui accorda cette sagesse d'un vrai roi, mais lui promit de plus la richesse et la gloire qu'il ne demandait pas[1]. De retour à Jérusalem, Salomon offrit devant l'arche un nouveau sacrifice, que suivit un festin sacré.

C'est comme pour donner un exemple de la sagesse accordée par Yahwè au grand roi que l'écrivain sacré raconte à la suite du pèlerinage de Gabaon la scène du « Jugement de Salomon » où le juge, en apparence froid et cruel, se laisse guider par le témoignage irrécusable de l'amour d'une mère pour son enfant.

Deux prostituées vinrent alors vers le roi, et se tinrent devant lui. L'une des femmes dit :

— Pardon, monseigneur ! Cette femme et moi demeurons dans la même maison, et j'ai accouché près d'elle dans cette maison. Le troisième jour de mon accouchement, cette femme accoucha à son tour. Nous étions ensemble ; il n'y avait personne d'étranger en dehors de nous deux dans la maison. Le fils de cette femme est mort pendant une nuit parce qu'elle s'était couchée sur lui. Mais elle s'est levée au milieu de cette nuit, elle a pris mon fils d'auprès de moi, pendant que ta servante dormait, et l'a couché avec elle, et son fils, qui était mort, elle l'a couché avec moi. Quand je me suis levée pour allaiter mon fils, il était mort. Mais, le matin, je l'examinai, et ce n'était pas mon fils, dont j'avais accouché.

— Non, dit l'autre femme ; mon fils, c'est le vivant, et ton fils, c'est le mort.

— Non, dit la première, ton fils, c'est le mort, et mon fils, c'est le vivant.

Elles parlèrent encore devant le roi. Et le roi dit :

— L'une dit : « C'est mon fils, le vivant, et ton fils, c'est le mort », et l'autre dit : « Non, ton fils, c'est le mort, et mon fils, c'est le vivant ». Prenez-moi un glaive.

On apporta un glaive devant le roi, et le roi dit :

— Partagez en deux l'enfant vivant, et donnez-en la moitié à l'une et la moitié à l'autre.

Mais la femme dont le fils était le vivant, comme ses entrailles s'étaient émues, dit au roi :

1. Comme on le voit par les termes de la prière que Salomon fait en rêve, il demande uniquement à Dieu d'être un bon roi « qui s'entende à gouverner ». Dans sa réponse, Dieu lui promet « un cœur (entendez : un esprit) sage et intelligent », qui fera de lui un roi unique dans l'art de gouverner. Il s'agit donc ici plutôt des dons de l'intelligence que des qualités morales de l'âme ; c'est avec ce sens qu'il convient de parler de « la sagesse de Salomon », qui est, en somme, identique à la *sophia* des Grecs. La prière de Salomon à Gabaon est reprise et développée par *Sagesse*, VIII, 19-IX. Ce livre de la Sagesse offre plusieurs passages mis sur les lèvres de Salomon, le plus grand sage de l'Ancien Testament. On sait que c'est là un artifice littéraire ; la Sagesse semble avoir été écrite par un juif d'Alexandrie, vers le milieu du IIe siècle avant J.-C.

— Pardon, monseigneur ! Donnez-lui l'enfant vivant, mais ne le faites pas mourir.

— Il ne sera ni à moi ni à toi, disait l'autre ; partagez !

Alors le roi prit la parole et dit :

— Donnez à celle-là l'enfant vivant ; ne le faites pas mourir : c'est elle sa mère.

Quand tout Israël eut appris le jugement que le roi avait rendu, il fut pris de la crainte du roi, car il vit que la sagesse de Dieu était en son sein pour rendre la justice [1].

Ces préludes grandioses devaient donner à tous l'impression qu'un règne brillant allait s'ouvrir. Rien de tel n'avait marqué les débuts de David. Celui-ci appartenait encore à l'âge héroïque où de fiers coups de glaive, des razzias fructueuses, des victoires disputées avec bonheur, justifiaient aux yeux d'un peuple rude et indiscipliné l'autorité de celui qui pose la couronne sur sa tête. Maintenant, on ne discute plus le roi ; nous ne voyons pas que les cheikhs aient alors exercé leur droit d'investiture, dont ils étaient si jaloux [2]. Fort du prestige de celui dont il tient le sceptre et de l'autorité que toute sa personne respire, il suffit à Salomon de paraître, d'agir et de parler, pour recevoir les

1. Il existe dans les traditions de l'Inde et de la Chine des scènes qui ne sont pas sans ressemblance avec celle de la Bible ; et il semble bien que c'est elle que veut représenter une fresque de Pompeï avec de grotesques pygmées ; sur ces quatre ou cinq pendants du Jugement de Salomon, cf. A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, pp. 489-491. Y a-t-il là un motif de folk-lore, un fait fortuitement semblable dans des milieux divers ou une dépendance mutuelle des récits ? On ne saurait le décider. En tout cas, s'il existe une dépendance, ont ne voit pas pourquoi le point de départ ne serait pas à placer chez les Hébreux. Le récit biblique est sûrement ancien, car on n'y trouve aucune trace de la manière deutéronomienne si apparente dans les écrits de date récente. Il faut admettre, au surplus, que la tradition sur la sagesse de Salomon devait bien avoir son origine dans quelques faits réels, et un jugement du genre de celui qui est raconté ici n'a vraiment rien d'invraisemblable. On trouvera dans A. MUSIL, *Arabia Petraea*, t. III, *Ethnologischer Reisebericht*, pp. 350, 351, un « jugement » assez semblable. Il est rendu par une jeune femme arabe qui, en mettant en jeu une feinte coquetterie, sut discerner le fils légitime du fils adoptif, qui réclamaient tous deux l'héritage de leur père.

2. Ils les avaient exercés au double avènement de David qui avait dû compter avec les cheiks tant pour devenir roi de Juda (II *Samuel*, II, 4) que pour devenir roi d'Israël (*ibid.*, III, 17-21 ; V, 1-3). Ils les exercèrent de nouveau à la mort de Salomon en posant leurs conditions à Roboam, son fils et successeur ; celui-ci, pour ne les avoir pas acceptées, verra Israël tout entier se soustraire à son sceptre (I *Rois*, XXI, 1-19). Comme ce fut à l'occasion d'intrigues de cour que Salomon fut mis d'autorité sur le trône par David, les cheikhs d'Israël et de Juda durent s'incliner sans discussion devant le fait accompli. Salomon leur laissa du moins le droit de représentation ; il les a autour de lui lors de la dédicace du temple (I *Rois*, VIII, 1) et, au moins d'après le Chroniqueur, lors du pèlerinage de Gabaon (II *Chroniques*, I, 2).

hommages de ses sujets. Il faut reconnaître qu'il joue, dès le premier instant, ce rôle nouveau avec une aisance qui révèle à elle seule ses merveilleuses qualités. Tout d'abord, son peuple, subjugué, l'admire. Il écarte ses rivaux et l'on s'étonne qu'il y ait mis tant de formes ; il fait un pèlerinage comme tant d'autres mais on lui trouve une dévotion imposante et prodigue, qui l'autorise en quelques sorte à converser avec Dieu ; il rend la justice comme le faisaient tous les grands, mais on remarque dans ses sentences cette décision à la fois prompte, ingénieuse et infaillible, qui déconcerte le populaire et confond les sages. Tous sentent qu'il ont pour maître un homme à part, un roi « comme il n'y en eut pas avant et comme il n'y en aura pas après »[1]. De fait, aucun règne en Israël ne rappellera, même de loin, celui de Salomon. Le fils de David va se lancer dans des entreprises qui bouleverseront Israël, mais en jetant sur lui un rayon de gloire étincelant. Elles étaient trop nouvelles, plusieurs étaient prématurées, et leur éclat sera fugitif. Pourtant, comme jamais aucun autre roi des Hébreux ne pourra se flatter de les avoir recommencées, Salomon restera le roi incomparable, et son œuvre, trop grandiose pour ne pas devoir être en majeure partie éphémère, causera, par sa caducité même, ce regret dans l'admiration que laisse la beauté qui se flétrit.

II. — L'ADMINISTRATION ROYALE.

Les cadres du gouvernement demeurèrent d'abord tels que sous David ; les fonctionnaires de ce roi conservèrent même leur charge. Mais au fur et à mesure des nécessités, de nouveaux postes furent créés, et l'administration prit des proportions considérables. Nous possédons deux listes anciennes de principaux ministres à deux dates différentes[2]. Sadoq, qui était resté

1. Ce sont les termes de la réponse de Dieu à la prière de Salomon dans I *Rois*, III, 12.

2. Le texte hébreu ne donne qu'une liste, dans I *Rois*, IV, 2-6. Le texte grec, soit dans ***Vaticanus***, soit dans de Lagarde, en donne deux, l'une au même passage et à très peu de chose près avec la même teneur que l'hébreu, l'autre, comme addition après II, 46, pour le ***Vaticanus*** ou II, 34 pour L. Cette seconde liste offre des divergences trop notables avec la première pour n'en être considérée que comme une variante. Les divergences principales concernent : 1° le scribe, qui est encore Shishâ dans la seconde liste tandis que, dans la première, ses deux fils occupent

seul prêtre en premier après la destitution d'Abyatar, eut pour successeur son fils Azarias. Le scribe de David, Shishâ, transmit sa charge à ses deux fils Elihoreph et Ahiyas, la correspondance officielle étant devenue plus volumineuse par suite de la fréquence des rapports politiques et commerciaux avec l'étranger, de la centralisation plus étroite du pouvoir, et du grand nombre des travaux entrepris par le roi sur le territoire tout entier. Deux fils du prophète Nathan, Azarias et Zaboud, étaient installés, le premier, inspecteur des douze préfets, le deuxième « ami » ou conseiller intime : ils recevaient ainsi le prix du dévouement si décisif de leur père à la cause du roi régnant. Adoniram, fils d'Abdâ, peut-être le petit-fils du fonctionnaire de même emploi et de même nom sous David, était ministre des corvées[1]. Josaphat, fils d'Ahiloud, restait vizir :

sa place ; — 2° Benayas, qui, dans la seconde liste, est chef de la milice étrangère, comme sous David et, dans la première, chef de toute l'armée ; — 3° Eliab, fils de Joab, qui, dans la seconde liste, occupe le poste de chef de l'armée, poste qui, dans la première, est occupé par Benayas soit seul (hébreu) soit avec Eliab (L.). Ces divergences semblent indiquer que la seconde liste représente le personnel de la cour vers le début du règne : le scribe de David et son chef de la milice sont encore en charge, et Joab est remplacé à la tête de l'armée par son fils, qui disparut peut-être avec lui, et qui, en tout cas, est remplacé par Benayas, qui recevait ainsi le salaire de ses sanglants services. Le prêtre, le chef des préfets, l'ami ou conseiller du roi sont les mêmes dans les deux listes. Quant aux autres personnages, vizir, majordome, ministre des corvées, leurs noms sont tellement déformés dans le grec de la deuxième liste qu'on ne peut voir au juste si ces noms représentent les mêmes individus que dans la liste de l'hébreu, ou des individus différents.

En ce qui concerne le prêtre d'État, le texte présente une difficulté. La mention de Sadoq et Abyatar au verset 4b paraît assez peu cohérente avec le reste de la liste, si on la considère comme la seconde en date, puisque Abyatar fut destitué assez tôt sans doute dans le cours du règne. Aussi 4b, qui, du reste, manque dans l'addition de B après II, 46, pourrait être une glose. En second lieu le titre de *kôhên* donné à Zaboud, verset 5, s'il est original, pourrait désigner un prêtre domestique de David ; voir ci-dessous, p. 220, n. 3. Reste donc, en troisième lieu, « Azarias, fils de Sadoq, le prêtre », verset 2. Il est vraisemblable qu'il faut retenir cette indication. Sans doute, les listes similaires de David, II *Samuel*, VIII, 16-18 ; XX, 23-25, ne commencent pas par la mention du prêtre ; mais dans Salomon, le temple avait une telle importance que nommer le prêtre en premier lieu pouvait paraître naturel. A cette interprétation, I *Chroniques*, V, 34 et VI, 38 (Vulgate, VI, 8 et 53), qui donnent pour fils de Sadoq Achimaas, ne font pas objection, puisque cette double généalogie n'est pas celle des grands prêtres ; cf. ci-dessous, p. 212, n. 1.

1. A la rigueur, on pourrait penser que le même Adoniram fut déjà à l'inspection des corvées dans les dernières années de David, y resta tout le règne de Salomon et s'y trouvait encore au début du règne de Roboam ; cela pourrait représenter moins d'une cinquantaine d'années, ce qui n'est pas excessif pour une carrière de fonctionnaire. Mais comme, dans la deuxième liste dont il a été parlé ci-dessus, le nom du ministre des corvées est Acheire ou Achicam, qui n'est pas sûrement une déformation de l'hébreu Adoniram, on pourrait voir dans ce personnage le fonctionnaire intermédiaire entre l'Adoniram de David et celui de la seconde série des fonctionnaires de Salomon.

Ahiel occupait la place nouvelle de majordome ou de maire du palais. Enfin, le commandement de l'armée semble avoir été confié au début du règne à un certain Eliab, qui était sans nul doute le fils de Joab, tandis que Benayas conservait encore le commandement des Crétois et des Plêthis, qui formaient la milice étrangère. Il n'est pas invraisemblable qu'Eliab ait sombré dans la tourmente qui emporta son père, et que, à la suite des exécutions rapportées plus haut, Benayas ait reçu en retour de sa fidélité aveugle la charge qui, depuis peut-être un demi-siècle, était aux mains de la famille de Joab.

Quand la cour, l'administration, l'armée et la charrerie eurent atteint un développement notable, Salomon opéra une réforme importante, la plus originale peut-être de son règne. Cette réforme consista à partager le royaume en douze préfectures régies chacune par un préfet. Trois d'entre elles, celles de Gad, de Mahanaïm et du Galaad septentrional, s'échelonnaient du sud au nord dans l'Outre-Jourdain. Trois autres, celles de Nephtali, d'Issakhar et d'Aser, se partageaient les collines comprises entre le haut Jourdain, le lac de Génésareth et la Méditerranée. Une renfermait les plaines de Beth-shean et de Yizreël, une autre les pentes du Carmel et le Saron septentrional. Trois, superposées en triangle, occupaient le massif montagneux central et englobaient Éphraïm, Benjamin, Dan avec quelques dépendances autrefois philistines. Une dernière, enfin, s'étendait le long des crêtes judéennes. A tour de rôle, pendant un mois, elles devaient subvenir à l'entretien de la cour et des fonctionnaires. [1]

1. La liste des préfets et de leurs districts est donnée dans I *Rois*, IV, 7-19. Elle doit représenter l'état de cette administration préfectorale à une époque assez avancée du règne, puisque deux des préfets ont épousé chacun une fille de Salomon ; cf. 4° et 8° de la liste ci-dessous. Le texte n'est pas bien conservé, moins encore dans le grec que dans l'hébreu, les noms de cinq préfets sont incomplets, ceux de plusieurs villes, incertains ; et, en quelques passages, se trouvent des surcharges apparentes. Tel quel, ce document est encore des plus intéressants, d'abord en raison des renseignements qu'il fournit, puis parce qu'il peut passer pour un exemplaire ou un extrait des pièces officielles de la chancellerie salomonienne. Dans les notes qui suivent le texte traduit est en italique. — Pour les localisations des villes, outre les commentaires, voir ALT, *Israels Gaue unter Salomo* dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel... dargebracht*, 1913, et, pour celles dont il a été parlé précédemment, *La Période des Juges*, à l'index.

1° *...-ben-Hour, dans la Montagne d'Ephraïm.* Sur Hour, qui paraît n'être pas un nom hébreu, voir, *Saül et David*, p. 144,

2° *...-ben-Déqér, à Máqaç* (d'après Conder, Maqqûs, au nord-est d'Ascalon ?),

Ce n'était pas mince besogne. Un vieux compte des cuisines royales, ou peut-être les hyperboles d'un conteur émerveillé, rapporte que, pour la dépense journalière, il fallait avoir à disposer de plus de trois cents hectolitres de farine, de trente bœufs, de cent moutons et chèvres, sans parler des cerfs, des gazelles, des daims ou des antilopes et des volailles engraissées. Ces chiffres sont élevés. Peut-être, à dire vrai, ne le sont-ils pas trop, car sur ces provisions devaient vivre la cour, c'est-à-dire

et à Sha'albim, Beth-Shémésh et Êlón (attribuée par *Josué*, XIX, 43, à la tribu de Dan, avec Thimnâ et Ékron ; si Êlôn, comme certains le supposent, représentait Ayyâlôn, on aurait ici le groupe des villes de *Josué*, XIX, 42, et *Juges*, I, 35, identifiées respectivement avec Selbît (?), 'Aïn-Shems et Yâlô), *jusqu'à Beth-ḥânân* (Beth-Hanoûn, à deux lieues au nord-est de Gaza ?). Si cette dernière identification est exacte, la deuxième préfecture comprenait le territoire de Dan, la portion occidentale de celui de Juda et une partie de l'ancien domaine des Philistins.

3° ...*-ben-Ḥésédh, à Aroubbôth* (rapproché de Arâb, ville de la montagne de Juda, *Josué*, XV, 52, et cf. II *Samuel*, XXIII, 35, Arabbi, gentilice), *avec Sôkhô* (des trois Shouweiké représentant des Sôkhô antiques, on choisira d'après les identifications acceptées pour Aroubbôth et Ḥêphér, soit l'une des deux Sôkhô de Juda, celle de David ou celle qui est au sud d'Hébron, soit, selon l'opinion soutenue par Alt, celle qui est située à mi-chemin entre Samarie et la côte) *et tout le pays de Ḥêphér* (ancienne ville cananéenne, *Josué*, XII, 17, citée entre Tappouaḥ et Aphek ; Aphek, sans doute la ville philistine du Saron, obligerait à voir dans Tappouaḥ la ville située aux confins d'Ephraïm et de Manassé, *Josué*, XVI, 8 ; XVII, 8, et à localiser Ḥêphér dans cette région du centre ; mais si l'ordre suivi par *Josué* n'est pas strictement celui du voisinage géographique, on pourrait penser à la Tappouaḥ de la plaine de Juda, *Josué*, XV, 34, et cf. I *Chroniques*, II, 43, qui met en rapport Tappouaḥ avec Hébron, à l'ouest de laquelle se trouve précisément une et-Taffouk, qui pourrait la représenter ; cette dernière localisation s'harmoniserait avec celle des deux Sôkhô judéennes). En somme, la localisation de cette préfecture vers le centre du royaume n'a pas plus de probabilité que sa localisation en Juda. Dans cette seconde hypothèse, la troisième préfecture comprenait une bonne partie de Juda, soit la portion centrale, soit la portion méridionale, selon la Sôkhô choisie. Toute la région orientale de Juda, le Désert, est naturellement omise dans l'énumération des villes capables d'alimenter la cour. Le fait que les grandes villes de Juda, Jérusalem Bethléem, Hébron, ne sont pas mentionnées est souvent interprété comme la preuve que le roi avait exempté ses compatriotes judéens. Cette interprétation paraît des plus contestables. D'abord, en effet, une bonne partie de Juda, la plus productive, est incluse dans les 2ᵉ et 3ᵉ préfectures ; d'autre part, à côté de villes dépendant des préfets, il y avait sans doute des villes considérées comme apanage de la couronne et gouvernées de près ou de loin par un prince du sang, qui en tirait ses revenus personnels ; cette manière de faire est signalée à l'éloge de Roboam dans II *Chroniques*, XI, 23.

4° ...*-ben-Abinadab, toute la région haute de Dôr* (Ṭantoûra, sur la côte, au sud du Carmel) ; *Ṭâphath, fille de Salomon, était devenue sa femme*. Au XIᵉ siècle, Dôr appartenait aux Zakkalas, un clan égéen de même origine que les Philistins ; la chute aux mains des Hébreux de cette région riche en bois, importante comme port et comme tête de route, doit sans doute se placer au temps de David. Un autre préfet, le huitième, était également gendre de Salomon.

5° *Ba'anâ-ben-Ahiloûdh* (un frère du *mazkîr*, ou vizir) : *Taanakh, Megiddo, Beth-shean en entier, au voisinage de Çartan* (au sud de l'étranglement du Ghôr qui ferme la plaine de Beth-shean), *en contre-bas de Yizreël, depuis Beth-shean jusqu'à Abêl-Meḥôlâ, jusqu'au delà de Yoqme'am* (inconnue, à moins qu'on ne veuille lire

le roi avec les centaines de femmes de son harem, leurs enfants et leurs esclaves, puis les ministres, les hauts fonctionnaires, les officiers de service, les gardes du corps avec leur famille et leurs serviteurs, enfin les hôtes qui, en Orient, sont toujours nombreux, affamés, bien reçus, et Salomon accueillait sûrement les siens avec l'hospitalité la plus libérale. A côté des personnes, il fallait aussi nourrir les milliers de chevaux des écuries royales et de la charrerie de guerre. La constitution des réserves d'orge et de fourrage n'était sans doute pas la moindre préoccupation

« Yoqne'am », *Josué* XII, 22, « Y. du Carmel » ; XIX, 11 ; XXI, 34 ; on l'identifie par conjecture avec Tell Qaimoûn, vers la pointe méridionale du Carmel. Sur les incertitudes relatives à cette ville, cf. LEGENDRE, *Jecmaan, Jéconam*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. III, coll. 1212-1214). Cette surabondance de limites indique une surcharge du texte.

6° *...-ben-Gébér, à Ramoth du Galaad* (peut-être er-Remté, à une douzaine de kilomètres au sud-ouest de Dérat, dans l'Outre-Jourdain), *avec les villages de tentes de Yaïr-ben-Manassé du Galaad* (ces mots manquent dans B et sont une glose), *avec la contrée d'Argob du Basan* (entre le Yarmouk et le Hauran), *soixante grandes villes à murailles et à barre d'airain* (ces derniers mots pourraient être une nouvelle glose).

7° *Ahinâdâb-ben-'Iddô : Mahanaïm.*

8° *Ahimaaç, en Nephtali ; lui aussi avait pris pour femme Basmath, une fille de Salomon.*

9° *Ba'anâ-ben-Houshay* (ce dernier est sans doute l'ami et conseiller de David), *dans Aser et Be'âlôth* (mot tout à fait incertain ; il pourrait désigner une ville ou un district inconnus de nous ; on a proposé de le lire *Ma'alôth*, qui représenterait les Échelles tyriennes, ou, sous l'une de ces deux formes, d'y voir l'indication des mines que Salomon aurait fait exploiter dans les montagnes du Liban ; cf. STADE et SCHWALLY, *The Book of Kings*, p. 78).

10° *Iosaphat-ben-Pârûah, en Issakhar.*

11° *Shimeï-ben-Êlâ, en Benjamin.*

12° *Gébér-ben-Uri, dans le pays de Galaad* (de *Gad*, plutôt, d'après le grec), *le pays de Sihon, roi des Amarrhéens, et de Og, roi du Basan* (mots ajoutés, comme ceux de 6°).

Suivent quelques mots incompréhensibles en hébreu : *et un préfet, qui dans le pays...* Aucune donnée ne permet de compléter cette phrase inachevée. Elle l'est, toutefois par B et L qui portent : *et un préfet dans le pays de Juda*. Mais cette lecture est d'autant moins vraisemblable que les douze préfets annoncés par V, 7, sont désignés nommément dans la liste ; celui de Juda ne pourrait être qu'un treizième inattendu. Tout au plus pourrait-on supposer que ce treizième était le chef des autres ; cf. « Azarias, préposé aux préfets », dans la liste I *Rois*, IV, 5 ; c'est ainsi que semble l'entendre Josèphe dans *Antiquitates Judaicae*, VIII, 2, 3.

Le fait que toutes les premières parties des noms qui manquent se trouvent en marge et en haut de la liste donne à supposer que le document primitif, inscription, tablette ou manuscrit, était ébréché ou déchiré dans ce coin. De plus, le grec ajoute, après les noms géographiques, relatifs à chaque préfet, le mot « un », comme dans les listes de *Josué*, XII, 9-24 et *Ézéchiel*, XLVIII, 23-27, disposition qui rappelle les procédés de l'écriture cunéiforme. On pourrait peut-être en déduire que cette écriture était encore parfois en usage, du moins comme écriture officielle, à l'époque des premiers rois (Sur un détail qui inclinerait les conjectures dans le même sens, voir, *Saül et David*, p. 216, n. 2.). Toutefois, on pouvait avoir simplement gardé dans l'écriture hébraïque les dispositions de l'écriture cunéiforme : rien n'autorise à penser qu' Ezéchiel ait employé cette dernière écriture.

des préfets, en raison de la longueur de la saison chaude, qui, presque partout, dessèche les herbages.

La nécessité économique de répartir également sur les douze mois de l'année la réquisition des ressources alimentaires du territoire avait eu un résultat politique qui ne pouvait pas échapper à Salomon. On aura peut-être remarqué que les limites des préfectures n'épousaient qu'assez imparfaitement les frontières des tribus puisque, en plusieurs districts, ce ne sont pas les tribus, mais d'anciennes cités cananéennes qui sont nommées comme centres administratifs. Ce partage inusité introduisait dans les mœurs une grave innovation. Les tribus, après s'être établies en Canaan, n'avaient en rien perdu le sentiment jaloux de leur individualité. Elles le gardèrent très vif au cours des luttes d'ensemble de la période des Juges et même au temps de l'institution de la royauté. Chaque tribu voulait bien s'unir aux autres pour constituer un État hébreu, mais elle entendait aussi conserver le plus possible ce qui lui restait d'autonomie, de prérogatives, et d'influence sur l'orientation de la vie nationale. Or, sous couvert d'une répartition plus équitable des redevances, Salomon n'arrivait-il pas du même coup à réprimer en partie ces tendances particularistes ? Sa réforme ne supprimait pas tout à fait les antiques dénominations ; mais ne réussissait-elle pas à en restreindre l'usage ? Elle n'abolissait pas l'autorité si chatouilleuse et longtemps prépondérante des cheikhs ; mais, pour presque toute la vie économique du pays, ne la subordonnait-elle pas, comme un rouage de second rang, à l'autorité discrétionnaire des préfets royaux ? Comme les départements taillés par la révolution française dans les provinces firent peu à peu oublier celles-ci, les nouveaux cadres du royaume d'Israël tendaient à effacer les anciens. D'une manière indirecte et d'un mouvement encore lent, les Hébreux franchissaient ainsi une étape de plus vers la centralisation de tout le pouvoir entre les mains du roi aux dépens des petits pouvoirs régionaux, vers la substitution de la patrie unique, fondée sur la nationalité, aux antiques groupements, nés de la parenté naturelle ou adoptive. Mais cette évolution sociale, qui a créé les nations modernes, n'arriva pas à se réaliser en Israël pendant la domination de ses rois ; le vieil esprit nomade, à peine amoindri par l'état

sédentaire, y demeura toujours trop vivace. Rien ne met mieux en lumière que cette mesure l'esprit d'initiative qui guidait Salomon dans le gouvernement de son peuple ; rien, non plus, ce quelque chose de précipité qui lui faisait devancer de trop loin son pays et son époque.

III. — La charrerie.

Bien que Salomon ne semble pas avoir souvent eu à tirer le glaive [1], l'organisation militaire marcha, sous son règne, du même pas que l'organisation administrative. Il y fit preuve de la même hardiesse dans les desseins et de la même ampleur dans leur exécution. C'est lui qui dota les Hébreux d'une charrerie. Il dut y rencontrer quelque peine et y gagner quelque mérite, car ceux-ci avaient dû rester, jusqu'à lui, dépourvus de cette arme dominatrice dans les combats. Plusieurs raisons expliquent ce long retard, dont ils avaient maintes fois souffert depuis leur entrée dans la Terre promise. Il y en avait d'ordre moral : ils étaient jusqu'alors des arriérés en civilisation ; beaucoup demeuraient obstinément attachés aux manières traditionnelles de se battre ; plusieurs, hostiles par religion à des moyens trop humains, qui marquaient pour eux de la défiance à l'égard des interventions décisives de Yahwè dans les conflits armés avec les ennemis d'Israël, qui étaient aussi les siens, nourrissaient, parfois même exprimaient une répulsion tenace pour les chevaux et pour les chars [2]. Mais tous obéissaient plus encore à des nécessités d'ordre matériel. D'abord, les Hébreux n'occupaient guère, avant David, que les régions montagneuses du pays, où la charrerie ne pouvait évoluer à son plein avantage [3] ;

1. Il est cependant dit, dans II *Chroniques*, VIII, 3, que Salomon entreprit une campagne contre Hâmath de Çôbâ, dont il s'empara ; voir, ci-dessous, p. 64.

2. Cette hostilité à l'égard des chars et des chevaux se trouve exprimée dans *Deutéronome*, XVII, 16 ; XX, 1 ; *Isaïe*, XXXI, 1-3 ; *Osée*, I, 7 ; XIV, 4 ; *Michée*, V, 9 ; *Zacharie*, IX, 10 ; *Psaumes*, XX (Vulgate, XIX), 8.

3. Elle pouvait cependant y jouer son rôle : les Philistins, au temps de Saül, envahirent la Montagne d'Ephraïm avec des chars, I *Samuel*, XIII, 5, et au temps des grandes guerres avec les Egyptiens, les Araméens, les Assyriens et les Chaldéens, les armées de ces peuples utilisaient des chars au pays d'Israël. Mais on sait aussi que les rois assyriens se plaignaient parfois de la difficulté d'employer leurs chars en montagnes ; dans les plus abruptes, il leur fallait mettre pied à terre et les esca-

les plaines, où elle devait être maîtresse du champ de bataille, leur avaient été interdites par les chars au temps de la conquête, et les plus vastes leur étaient encore disputées, celle de Yizreël par les Cananéens, celle de la Shephêlâ par les Philistins[1]. Tant qu'ils eurent plus le souci de garder leurs montagnes que le désir de s'emparer des plaines, ils ne trouvèrent nul intérêt à s'embarrasser de chars. En outre, comme la charrerie ne jouait un rôle redoutable que lorsqu'elle était nombreuse, bien équipée et bien servie, il fallait, si l'on se décidait à en créer une, engager d'un seul coup des dépenses considérables. C'était par centaines que l'on devait acheter des chevaux, acheter ou fabriquer des chars ; c'était par milliers que les charriers, cochers, valets, palefreniers devaient s'absorber dans leur service et, par suite, recevoir une solde assez élevée pour les faire vivre, eux et leur famille. Or, jusqu'à David, les Hébreux, pour la plupart et presque toujours, étaient des pauvres. Ils ne possédaient à peu près point d'armes pour leurs fantassins, n'ayant ni assez de métaux précieux pour s'en procurer, ni assez de métaux utiles pour s'en confectionner ; comment auraient-ils pu songer à posséder des chevaux et des chars[2] ? Cette possibilité resta si longtemps étrangère à leur esprit, que même lorsqu'ils eussent été en mesure d'employer ceux qu'il leur arrivait de prendre comme butin à un ennemi vaincu, ils s'empressaient de les mettre hors d'usage : Josué, après sa victoire des Eaux de Mêrôm, David, après sa victoire sur Hadadézer, firent couper les jarrets aux chevaux capturés, et, après la victoire du Thabor, Débora ne pensait qu'à jouir du spectacle des chars emportés pêle-mêle avec les cadavres par le torrent devenu furieux, et des chevaux qui, dans leur galop éperdu, fuyaient en martelant la plaine[3]. Pourtant, David s'était enhardi à garder une centaine d'attelages.

lader « comme le buffle ». De même les Araméens attribuaient leur défaite devant Samarie, sous Achab, à ce qu'ils avaient dû combattre en montagne, où leurs chars ne pouvaient servir à leur guise ; ils préfèraient offrir le combat en plaine ; I *Rois* xx, 23-25.

1. Les Hébreux reconnaissaient que les chars ennemis les avaient écartés des plaines ; cf. *Josué*, xvii, 16, 18 (plaines de Yizreël et de Beth-shean) ; *Juges*, I, 19, (la Shephêlâ, ou Pays-Bas du littoral méditerranéen).

2. Sur cette situation, voir *La Période des Juges*, p. 365, 366. Les « chars de fer » devaient être en bois avec jointures et armatures métalliques de fer.

3. *Josué*, xi, 9 ; II *Samuel*, viii, 4 ; *Juges*, v, 22.

Il les amena à Jérusalem, comme des témoignages de son succès et des objets de curiosité ; on ne voit pas qu'il les ait utilisés ensuite à la guerre. Seuls ses fils aînés se servirent de chars quand il leur prit fantaisie de parader en princes héritiers ; pour lui, il montait tout bonnement sa mule[1].

Salomon ne s'attarda point à pareille routine et secoua délibérément ces préjugés. Son territoire renfermait maintenant, grâce à l'activité victorieuse de son père, les vastes plaines d'où les Cananéens et les Philistins, munis de chars nombreux, avaient longtemps tenu Israël écarté. Il ne voulut pas rester en arrière de ces ennemis, et employa les mêmes moyens qu'eux pour défendre à son tour ces territoires fertiles et sillonnés de bonnes routes, qui leur avaient été péniblement ravis. Il ne se contenta pas de quelques chars d'apparat avec quelques attelages. Il organisa une charrerie magnifique avec peut-être huit mille chevaux, au moins quatorze cents chars et un corps de douze mille charriers[2].

1. II *Samuel*, VIII, 4 ; XV, 1 ; I *Rois*, I, 5 ; 33, 38.

2. Sur les chars au temps de Salomon, voir I *Rois*, V, 6 ; X, 26-29, et les passages parallèles dans II *Chroniques*, I, 14 ; IX, 25.

Les chiffres relatifs aux chevaux et aux chars ne nous sont point tous parvenus en bon état. De plus, ils se réfèrent, non pas à deux objets, comme on le pense assez couramment, mais à trois.

Un chiffre constant dans tous les textes est 12.000. Il s'applique aux פרשים, *pârâshîm*. Le mot *pârâsh* est susceptible de deux interprétations, celle de « cheval » et celle d' « homme de cheval », ou, dans le cas présent, de « charrier », et non de « cavalier », car on ne montait pas encore à cheval chez les Hébreux. A part B, II, 46 i, qui traduit ce mot par ἵππων, « chevaux », tous les autres passages du grec, y compris B, le traduisent par ἱππέων, « cavaliers » ou « charriers ». Ce dernier sens paraît de beaucoup le meilleur, car comme un autre nombre donne celui des chevaux, désignés par le mot usuel, סוסים, *sûsîm*, s'il fallait lui en ajouter encore 12.000, on arriverait à un chiffre excessif. Du reste, I *Rois*, X, 28, parle du « lieu d'origine des *sûsîm* », et non pas des « *pârâshîm* », mentionnés au verset 26.

Un deuxième chiffre, 1.400, concerne les chars, directement désignés par רכב, *rékhébh*, dans I *Rois*, X, 26, que reproduit II *Chroniques*, I, 14. Dans ce dernier texte, BAL ont correctement traduit par ἅρματα, mais dans le premier ils ont traduit par θήλειαι ἵπποι, « juments », en remplaçant 1.400, par 4.000 (B) ou 40.000 (A¹L). Il est clair que l'on a ici une retouche faite d'après la troisième donnée numérique.

Cette troisième donnée offre deux difficultés. D'avord pour son objet. L'hébreu emploie ici le mot ארות, *urewôth*, I *Rois*, V, 6, ou *ureyôth*, II *Chroniques*, IX, 25, dont le sens n'est pas sûr : ce serait « crèche, mangeoire », d'après l'araméen, « jument » d'après l'assyrien. Les Septante l'ont entendu dans ce dernier sens, et employé habituellement θήλειαι ἵπποι, que B, dans I *Rois*, II, 46 i, spécifie davantage en traduisant par τοκάδες ἵ., et que L, dans X, 26, explique en ajoutant τοῦ τίκτειν. Mais il n'est pas probable que ces traductions donnent le vrai sens de *urewôth*, car I *Rois*, V, 6, d'abord dit « *urewôth* de chevaux », ce qui impliquerait une redondance, puis ajoute « pour sa charrerie », ce qui, les chevaux n'étant pas comptés

Salomon faisait venir ses chevaux, en totalité, ou mieux en partie, soit d'Egypte, soit d'un pays de Qoa, qui pourrait correspondre à la Cilicie orientale [1]. Chevaux égyptiens, sveltes et cambrés, ou chevaux ciliciens, plus trapus et plus vigoureux, étaient, semble-t-il, groupés et nourris deux à deux pour mieux

ailleurs, puisque les *pârâshîm* sont des charriers, voudrait dire que seules des juments étaient attelées aux chars. Reste donc, comme meilleur, le sens de « crèche, mangeoire », équivalant à une couple ou un attelage de chevaux. La deuxième difficulté provient du nombre de ces *urewôth*. L'hébreu porte 40.000 dans les deux passages, mais pour celui de II *Chroniques*, IX, 25, le grec BA donne 4.000, et de même B a 4.000 dans I *Rois*, x, 26, où il substitue, comme on l'a dit, les *urewôth* aux « chars » de l'hébreu. On n'aura pas de difficulté à admettre que 4.000 doit être plus près de la vérité que 40.000.

On le croira d'autant mieux que si 4.000 « mangeoires » ou « attelages » représentent 4.000 chars, (cf. II *Chroniques*, IX, 25 : « 4.000 *ureyôth* et chars »), on obtient ainsi une concordance heureuse avec les 12 000 charriers, chaque char portant trois hommes chez les Hébreux, ce dernier détail paraissant attesté par le titre de *shâlîsh*, « troisième », donné ailleurs à l'un d'eux. Quant au chiffre de 1.400 chars, qui est attesté, mais déformé par B en 4.000 et par A¹L en 40.000 dans I *Rois*, x, 26, on pourrait ou bien y voir une déformation de 4.000, ou y retrouver un chiffre traditionnel représentant la première étape dans l'organisation de la charrerie.

En somme, les chiffres de 4.000 attelages ou chars, 8.000 chevaux et 12.000 hommes de chars semblent bien être les chiffres traditionnels. Un siècle plus tard, Achab, roi de Samarie, possédait 2.000 chars, au dire d'une inscription assyrienne de Salmanasar II (monolithe, col. II, l. 91). A la bataille de Cadès, sur l'Oronte, en 1295, les Hittites en avaient déjà 2.500. Les Egyptiens en prirent 924.

1. Le texte sur le lieu d'origine des chevaux achetés par Salomon, I *Rois*, x, 28, 29 ; II *Chroniques*, I, 16, 17, présente des difficultés de lecture et d'interprétation. On pourrait le traduire ainsi : « *Les chevaux de Salomon provenaient d'Egypte et de Qôwâ* (d'après la Vulgate : de Coa ; BL, de Θεκοῦε, A de Θεκουεέμ ; L ajoute : de Damas ; variante de B, Κωα ; toutes lectures indiquant un nom propre au lieu de l'hébreu *miqwê* (*h*) dans *Chroniques*, *miqwê* ('), « rassemblement ») ; *les trafiquants du roi les* (ajouter ce pronom en répétant le מ qui suit) *prenaient en Qôwâ au prix convenable* (*meḥîr* est traduit dans le grec par ἐν ἀλλάγματι, « par échange », ce qui est peut-être préférable ; voir ci-dessous) ; *d'Egypte il arrivait et s'exportait un char pour* 600 *sicles* (grec : 100), *et un cheval pour* 150 (grec : 50). *Il s'en exportait* (B,A ; hébreu, ils exportaient) *aux mêmes conditions par leur intermédiaire pour tous les rois des Hittites et pour les rois d'Aram* ». Trois opinions sont nées de ce texte au sujet du lieu d'origine des chevaux. La première acceptant le renseignement de *Onomasticon* (KLOSTERMANN, p. 118, l. 15), qui localise « Κωά, Coa, près de l'Egypte », le place en Egypte et dans quelque pays voisin, par exemple l'Arabie septentrionale. La seconde, pensant que la donnée de *Onomasticon* est trop vague pour n'avoir pas été simplement imaginée par Eusèbe d'après le texte de I *Rois*, x,28, préfère retrouver en Qôwâ la forme hébraïque de l'Assyrien Guâ, Gue, Qu'e, Que, nom d'un pays d'Asie Mineure, correspondant à la Cilicie Orientale. De plus, Winckler (*Geschichte Israels*, t. II, p 265), non seulement retrouve ce Que dans le passage biblique, mais au lieu de *Miçraïm*, « Egypte », y retrouve, en outre, le pays de *Muçru*, cité, en effet, en compagnie de Que, dans l'inscription du monolithe de Salmanasar II, col. II, l 92, et situé au nord des monts Taurus. On ne peut nier que cette interprétation soit ingénieuse et séduisante. Au reste, Hérodote (III, 90) rapporte qu'au temps de Darius, les Ciliciens fournissaient chaque jour un cheval blanc comme redevances, et Ezéchiel (XXVII, 14) que les Tyriens se faisaient payer en « chevaux de trait, chevaux de selle et mulets » les marchandises livrées par eux en Thogarma, pays que certains pensent être un district de l'Arménie,

habituer chaque animal à son voisin d'attelage[1]. Ils se trouvaient répartis, avec les chars, entre Jérusalem, auprès du roi, et les « villes de charrerie », choisies surtout parmi les villes des pays plats, où les escadrons pouvaient évoluer plus à l'aise que dans les vallées étroites et sur les collines rocheuses. Salomon ne se borna point à acheter des chevaux pour lui-même. Il paraît avoir songé à faire de l'élevage en fondant des haras[2]. Il est plus sûr qu'il s'adonna au commerce des chevaux ; ses trafiquants,

mais qui, si on l'identifie avec le Tilgarimmu de Sargon, serait à placer également au nord du Taurus. Aussi, bien que combattue, cette opinion ne demeure pas sans vraisemblance.

Toutefois, comme l'Egypte se servait depuis fort longtemps de chevaux et de chars, (ils lui vinrent d'Asie vers le XVIe siècle ; ils sont représentés abondamment à partir de la XVIIIe dynastie, XVIe-XVe siècles et mentionnés dans la correspondance d'El-Amarna, fin du XVe au premier tiers du XIVe siècle avant J.-C.), comme elle fournissait souvent plus tard l'appui des siens aux troupes hébraïques (*Isaïe*, XXXI, 1-3 ; XXXVI, 9 = II *Rois*, XVIII, 24 ; cf. *Deutéronome*, XVII, 16, où l'Egypte est un lieu d'approvisionnement en chevaux), il est bien difficile de penser que Salomon ne s'adressa point à l'Egypte pour s'en procurer. Mieux vaudrait donc s'arrêter à une troisième opinion, celle qui proposerait à la fois Que de Cilicie et l'Egypte comme lieu d'achat des chevaux. D'abord, en effet, l'Egypte elle-même, qui semble n'avoir utilisé les chevaux qu'à partir de l'invasion des Hyksos, venus par la Syrie, s'approvisionnait de chevaux en Syrie (cf. MASPERO, *Histoire des Peuples de l'Orient classique*, t. II, pp. 51, 215). D'autre part, le texte même de I *Rois*, X, 28, 29, paraît appuyer cette opinion, car on a l'impression qu'il oppose le prix variable payé en Qôwâ au prix fixe payé en Egypte, distinguant ainsi deux procédés commerciaux ; et le prix variable usité en Qôwâ pourrait bien être l'équivalent de l'achat par échange, qui était usité par Salomon avec Tyr pour ses bois, par Tyr avec Thogarma pour ses montures. Remarquons enfin que tout ce qu'on peut objecter à la livraison des chevaux par l'Egypte, qui ne pouvait en élever beaucoup à cause du climat, objecter aussi à celle des chars, qu'elle n'aurait pu fabriquer faute de bois, n'a pas grande signification, car il y a lieu de croire que Salomon éleva, lui aussi des chevaux (cf. *infra*,, n. 2) et fit, lui aussi, fabriquer des chars (cf. I *Samuel*, VIII, 12).

1. Sur les chevaux égyptiens, voir MASPERO, *loc. cit.*, pp. 51, 215. Le prix de ces chevaux était pour Salomon de 150 sicles, environ 450 francs, d'après l'hébreu, 50 sicles, soit 150 francs, d'après le grec de I *Rois*, X, 29.

2. L'établissement par Salomon de haras, analogues à ceux des Egyptiens (cf. MASPERO, *loc. cit.*, p. 216, n. 1), est assez vraisemblable. Parmi les villes attribuées situées dans le Négéb, on trouve, *Josué*, XIX, 5, 6, celle de Beth-hammarkabôth, ou « Maison des chars », et celle de Haçar-soûsa, ou « Enclos aux juments »; elles sont aussi mentionnées par I *Chroniques*, IV, 31, la seconde sous le nom Haçarsoûsîm, « Enclos aux chevaux ». Ces deux villes servaient apparemment d'arsenal et de haras. Or, en rapprochant ce passage de la liste de villes contenue dans *Josué*, XV, 31, on s'aperçoit que ces deux villes avaient aussi un autre nom, la première Madmannâ, la seconde Sansannâ. Il serait intéressant de savoir si c'est à l'époque de Salomon que, devenues des centres importants pour la charrerie et la cavalerie, elles changèrent leur nom. Plusieurs topographes les placent par conjecture dans le voisinage de Gaza. Dans cette même région, Lakhish, à mi-chemin entre Gaza et Hébron, était au VIIIe siècle, un centre de chars, *Michée*, I, 13.

A Jérusalem, on donne le nom d' « Ecuries de Salomon » aux vastes substructions voûtées qui occupent le sous-sol de l'angle sud-est du Harameech-Chérif. Si, comme il est probable, cette portion de l'esplanade remonte à Salomon, cette indication

qui lui procuraient les siens, en livraient aussi aux rois des Hittites et à ceux des Araméens. La nourriture de ces milliers de bêtes était un problème pour lui, car son royaume, sans pâturages permanents et même sans herbe à la saison chaude, n'offrait guère de ressources. Aussi, les douze préfets, qui pourvoyaient à la subsistance de la cour, devaient-ils également assurer la nourriture des chevaux. Pour trouver, bon an mal an, l'orge et la paille nécessaires, il leur fallut taxer lourdement les agriculteurs. Peut-être est-ce à cette date que remonte l'institution de « la coupe du roi », qui réservait aux écuries royales l'herbe succulente de la pousse printanière [1].

Ses chars, sinon tous, du moins un grand nombre, qui purent lui servir de modèles, provenaient d'Egypte. Comme ceux de ce pays, ils devaient offrir des formes légères et gracieuses. Leur caisson, arrondi par devant, ouvert par derrière, avec un fond de cordes entrelacées pour amortir les chocs pendant la course, était monté sur des roues hautes, et assujetti à un long timon plus ou moins arqué, où deux chevaux s'attelaient côte à côte. En Egypte, un ou deux hommes seulement y prenaient place ; les Hébreux en mirent trois, selon l'usage des pays hittites : un cocher muni d'un fouet et tenant une bride simple ou double ; un archer, qui avait ses flèches à portée de la main dans des carquois attachés obliquement aux deux côtés du char ; un porteur de bouclier, appelé *shâlîsh*, qui se tenait en avant, à droite du conducteur, dirigeait les mouvements de l'équipage, et abritait ses compagnons contre les traits décochés par l'ennemi [2].

pourrait être exacte ; en tout cas, il existait dans cette même région une « Porte des chevaux », *Jérémie*, XXXI, 40 ; *Néhémie*, III, 28 ; elle menait au palais du roi, II *Rois*, XI, 16 ; II *Chroniques*, XXIII, 15.

1. La « Coupe du roi » est mentionnée par *Amos*, VII, 1.

2. On trouvera, avec deux figures, des détails complémentaires sur les chars égyptiens dans MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. II, pp. 216-218. Le nom du char en égyptien, *markabouti*, indique un emprunt aux Sémites, sans doute par l'intermédiaire des Hyksos, le nom hébreu du char étant *mérkâbhâ*, l'assyrien *narkabtu* Il peut se faire que les chars de Salomon eussent été plus robustes que ceux des Egyptiens, en raison du nombre plus élevé des hommes qui le montaient et du terrain plus accidenté où ils avaient à évoluer ; ils devaient alors ressembler davantage aux chars hittites ; sur ces derniers, voir la représentation et les observations de W. M. MULLER, *Asien und Europa*, p. 329.
D'après I *Rois*, X, 29, un char d'Egypte revenait à 600 sicles d'argent. Le sicle pesant environ 15 grammes, notre pièce d'argent 5, ce serait, d'après le taux, assez artificiel ici, de notre argent monnayé, un prix d'à peu près 1.800 francs. Le texte grec porte 100 sicles, soit dans les 300 francs.

Le service de la charrerie exigea la création d'une catégorie d'hommes de guerre spécialement formés. Ici, la bonne volonté, le courage, la discipline du combattant à pied ne suffisaient plus. Il fallait savoir soigner et conduire les chevaux, connaître la manœuvre du char isolé et des escadrons en formation nombreuse. L'instruction, forcément longue pour entraîner à une pratique aisée, réclamait beaucoup de temps et retenait beaucoup d'hommes. Aussi, les charriers, pour une part notable tout au moins, devaient-ils être des soldats de métier, que payait le gouvernement [1] ; tels « les chefs des chevaux et des chars », sans doute les *shâlîsh* du grade élevé, les instructeurs, les gardiens des remises, les ouvriers fabriquant ou réparant les chars et les harnais, enfin les maquignons, les palefreniers et peut-être les éleveurs. Mais la charrerie, qui était l'arme nouvelle, était aussi l'arme à la mode. Elle constituait un corps d'élite ; les grades, réservés par le roi aux Hébreux seuls, suscitaient le désir et

1. En Egypte, le charrier, une fois instruit, rentrait chez lui sur un char et un attelage dont il avait la garde (Maspero, *loc. cit.*, p. 218). En Israël ce ne devait pas être le cas, puisque, à en juger par le terme « villes de charrerie », les chars étaient réunis dans des arsenaux. De même, pour les chevaux, ce n'étaient pas des particuliers, mais les douze préfets à tour de rôle, qui se chargeaient de leur entretien.

Le mot *shâlîsh* doit appartenir à cette classe de mots dont un long usage a modifié le sens. Etymologiquement, il signifie « troisième », et semble désigner le troisième guerrier monté sur le char. A vrai dire, on ne le trouve pas dans la Bible avec ce sens particulier ; il y a partout, d'après le contexte, le sens de « guerrier d'élite, officier, adjudant », et désignait même peut-être un grade élevé de l'armée. Il n'y a que deux passages où le *shâlîsh* apparaît à propos de chars, *Exode*, xiv, 7 ; xv, 4 ; mais il s'agit des Egyptiens qui n'avaient que deux hommes sur leurs chars ; et ici le sens de « guerriers d'élite » ou d'« officiers » est sans doute le meilleur. Les *shâlîsh* tenaient de très près à la personne d'un grand. Le roi de Samarie s'appuie sur la main d'un *shâlîsh*, II *Rois*, vii, 2, 17, 19 ; les *shâlîsh* et les « coureurs », ou gardes du corps, accompagnant le roi à pied ou en char, sont aux ordres de Jéhu pour massacrer les baalistes, *ibid.*, x, 25 ; Bidqar est le *shâlîsh* de Jéhu, encore chef de l'armée, *ibid.*, ix, 25 ; Péqah, celui du roi Peqahyâ, *ibid.*, xv, 25 Dans *Ézéchiel*, xxiii, 15, les *shâlîsh* sont des grands chaldéens, 23, des grands assyriens, et ici le terme fait penser à l'équivalent accadien *shalshu*, qui désignait un fonctionnaire. Dans II *Samuel*, xxiii, 8 ; I *Chroniques*, xi, 11 ; xii, 18, 19, où *shâlîsh* est maintenu par quelques exégètes avec le sens de « guerrier d'élite », il semble qu'il faille habituellement corriger ce mot en « Trois » ou « Trente », voir, *Saül et David*, p. 110, n. 1. Enfin, pour Salomon, les *shâlîsh* sont mentionnés à côté des « chefs » et des « chefs des chars et des charriers » par I *Rois*, ix, 22, mais le texte parallèle II *Chroniques*, viii, 9, dit « les chefs des *shâlîsh* ». On ne voit donc pas, en réalité, si ce terme désignait tous les « troisièmes » guerriers de chaque char ou ne désignerait pas déjà plutôt des officiers d'un rang plus élevé, appartenant, si l'on veut, à la charrerie. Enfin, pour épuiser les références de ce mot, disons que *Proverbes*, xxii, 20, *qerê*, emploie le pluriel *shâlishîm* avec le sens apparent de « sentences de choix » ; mais cette signification est douteuse, car le texte paraît devoir être expliqué différemment.

l'émulation ; la jeunesse en était engouée comme l'avaient été les fils de David, Absalon et Adonias ; et rien que pour jouir de la supériorité que le combattant monté s'arroge sur le fantassin, on ne boudait pas contre les surcharges qu'imposait ce service glorieux.

IV. — Les corvées.

Tous ces préparatifs militaires ne servirent sans doute qu'à assurer la paix du royaume. Salomon profita de cette tranquillité pour se lancer dans la construction de ces édifices religieux, utiles ou fastueux, qui ont tant contribué à illustrer son nom. L'antiquité a gaspillé les hommes dans une mesure effroyable. Elle les employait et les traitait comme des bêtes de somme, et insensible à leur misère autant que soucieuse de sa gloire, faisait étalage sur ses monuments de son faste et de son inhumanité. Tel bas-relief égyptien représente cent soixante-douze hommes attelés à quatre câbles pour tirer la statue colossale d'un pharaon ; un assyrien en montre une soixantaine, qui, la bretelle à l'épaule et sous la menace du bâton levé, halent d'un pas cadencé un énorme taureau de pierre, tandis que leurs compagnons, l'échine courbée sous une couffe pesante, gravissent à la file un tertre au sommet duquel ils versent leur fardeau de cailloux[1]. Dieu seul sait les tortures et les vies qu'ont coûté tant de monuments, dont les ruines à elles seules retiennent nos regards et méritent notre admiration. Salomon recourut comme les autres monarques à ces travaux forcés de la corvée pour édifier le Temple, les palais, les fortifications qu'il éleva, tant à Jérusalem que sur toute l'étendue du royaume. Non seulement on dut ouvrir des carrières, préparer des poutres, fabriquer des briques, mais faire venir du Liban le bois qui manquait, et, faute de rivières navigables, faute de machines élévatoires puissantes, amener les matériaux et les utiliser à peu près uniquement à force de bras. Ces bras, qu'il fallait avoir par dizaines de mille, Salomon se les procura d'autorité, en astreignant à la corvée d'a-

1. Bas-relief égyptien de la XII[e] dynastie, reproduit, d'après Lepsius, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, coll. 517, 518 ; bas-relief assyrien de Sennachérib, dans Maspero, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 317, ou dans A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte der Alten Orients*, 3[e] édition, p. 536

bord les étrangers du royaume, puis les sujets hébreux même [1].

Cananéens, Amorrhéens, Hittites, Perizzites, Hiwwites, Jébuséens, tous ces descendants non assimilés des populations primitives, que les Hébreux n'avaient pas exterminées à la conquête, étaient encore nombreux dans le territoire[2]. Il en restait un peu partout, principalement dans les régions du nord et du centre, ainsi que dans les plaines. Les uns peuplaient des villes, des bourgades, des villages, qui devaient à des circonstances diverses d'avoir pu conserver leur indépendance ; les autres étaient disséminés parmi la population hébraïque, dans les villes ou à la campagne, et, soit en qualité d'esclaves dociles ou de *gêr* bien traités, soit à force d'intrigues, de présents ou d'intimidation, avaient réussi à y vivre et souvent à y prospérer. Il suffit de jeter un regard sur la population bigarrée de tel ou tel canton de l'Orient moderne pour se représenter ce mélange des races, et comprendre les mesures de vexation auxquelles le pouvoir dans le besoin se croit toujours autorisé à recourir. Pour les quelques travaux qu'il avait entrepris, David avait réquisitionné des prisonniers de guerre ammonites et moabites ; à en juger par sa conduite à Jérusalem, il avait plutôt témoigné des égards

1. Le mot hébreu מס, *mas*, signifie « corvée » avec les deux sens que nous donnons aussi à ce mot, celui de « travail public obligatoire » et celui d' « équipe » astreinte à ce travail. On imposait régulièrement la corvée aux étrangers vaincus, *Deutéronome*, XX, 11 ; XXIX, 11 ; *Josué*, IX, 23 ; XVI, 10 ; XVII, 13 ; *Juges*, I, 28, 30, 33, 35.
Le passage I *Rois*, IX, 22, donnerait à penser que Salomon « n'obligea pas les Israélites à servir » en qualité de corvéables comme les Cananéens, dont il est question précédemment. Cette interprétation est expressément démentie par I *Rois*, V, 27 (corvées d'Israélites au Liban) ; XI, 28 (corvée de la Maison de Joseph) ; XII, 4 (service imposé par Salomon à Israël). Il est bien sûr, d'ailleurs, que la corvée, qui existait sous Saül (I *Samuel*, XVII, 25) et sous David (II *Samuel*, XX, 24) avant Salomon, et, après lui, sous Asa (II *Rois*, XV, 22), dut aussi exister, même pour Israël, sous son règne. Pas n'est besoin de relever I *Rois*, IX, 22, comme renfermant une affirmation gratuite destinée à sauvegarder la dignité des Hébreux et à décharger la mémoire de Salomon. Il suffit d'entendre ce verset en ce sens que les Israélites n'étaient pas des corvéables assimilés de tout point aux Cananéens. Ceux-ci furent réduits en bloc par Salomon à un état permanent de servage, que l'auteur sacré voyait encore subsister de son temps (cf. *ibid.*, 21) ; ceux-là, au contraire, n'étaient levés qu'occasionnellement, quand la corvée cananéenne était insuffisante, et ils pouvaient ne l'être qu'en partie comme le montrent *ibid.*, V, 27, 28 (les Israélites de corvée au Liban n'y vont qu'un mois et restent deux mois chez eux) et XI, 28 (seule la Maison de Joseph est levée). Cette différence de situation relativement à la corvée se retrouvait chez les peuples antiques, où les citoyens n'étaient pas aussi facilement levés que le reste des peuples vaincus par eux. Aussi est-il naturel de penser que Salomon ne levait ses sujets qu'après les étrangers. Seulement, si ceux-ci acceptaient leur servage, les Israélites s'indignaient d'avoir à y participer.

2. Sur les nombreux Cananéens survivants dans la population au lendemain de la conquête de leur pays par Israël, voir *La Période des Juges*, pp. 9-13.

à la population non israélite de Canaan [1]. Salomon, au contraire, embrigada celle-ci avec la dernière sévérité. Tout ce qui était Cananéen devint corvéable, non pas seulement à l'occasion, mais d'une manière définitive : on ne vit plus d'indigène homme libre, plus de ville cananéenne exempte [2]. Salomon exclut ces païens de la cour, de l'armée, de la charrerie. S'ils pouvaient sans doute s'adonner encore à quelques travaux privés afin de pouvoir vivre, ils devaient toujours répondre à l'appel dès que le gouvernement les mobilisait pour les travaux publics. Ils étaient répartis en escouades commandées par des « préposés », qui obéissaient eux-mêmes aux « chefs des préposés » et à Adoniram, le ministre des corvées. On leur réservait les travaux les plus pénibles : extraire la pierre et porter les fardeaux [3] ; les

1. Bien loin de les exterminer, David, comme on l'a vu ci-dessus, n'avait même pas dépossédé les habitants de Jérusalem après la prise de Sion, ainsi qu'il résulte de l'épisode de l'achat de l'aire d'Ornâ le Jébuséen (II *Samuel*, XXIV, 20) et suiv.. Son conseiller intime Houshay, était Arkite, c'est-à-dire, semble-t-il, membre d'un clan non hébreu.

2. Ce fait peut se déduire de *Juges*, I, 28, 35. Plusieurs villes cananéennes, Beth-shean, Taanakh, Dôr, Yibleam, Megiddo, du territoire de Manassé, furent soumises à la corvée « quand Israël fut devenu fort ». Har-Hérés, Ayyâlôn, Shaalbim, de la tribu de Dan, le furent « quand s'appesantit la main de la Maison de Joseph ». Cette situation de suprématie enfin conquise ne semble pas avoir existé avant David et Salomon. On remarquera tout au moins sans peine, en parcourant la liste des préfectures de ce dernier roi (voir, ci-dessus, dans le présent chapitre), que plusieurs villes y figurent comme chefs-lieux, et, en conséquence, comme bien Israélites, alors que *Juges* I les donne comme cananéennes ou amorrhéennes.

3. II *Chroniques*, II, 16-18, spécifie que les porteurs et les carriers avaient été levés parmi les *gér*, c'est-à-dire parmi les étrangers établis en Israël et recensés précédemment par David. Bien que ce détail sur la qualité sociale de ces corvéables ne soit pas mentionné par I *Rois*, V, 29, 30, qui signale aussi cette corvée, il n'y a pas de vraie raison pour en contester la valeur. Les chiffres relatifs à cette corvée étrangère sont : 70.000 porteurs et 80.000 carriers. Puis est donné le chiffre de leurs surveillants, mais avec quelques variantes selon les textes. Dans *Chroniques*, les *menaççehim*, ou « directeurs » sont au nombre de 3.600 ; dans *Rois* pour les « chefs des préposés », l'hébreu a 3.300 ; B, 3.600 ; A, 3.500 ; L (II, 8) 3.700. Si l'on suppose que l'organisation des corvées ressemblait, comme il est assez naturel, à celle de l'armée, on remarquera qu'à raison d'un surveillant pour 50 hommes, pour 70.000 + 80.000, soit 150.000 manœuvres, on aurait 3.000 surveillants, et, à raison de un inspecteur pour 5 surveillants, on aurait 600 inspecteurs, au total 150.000 + 3.000 + 600 = 153.600, chiffre global des *Chroniques*. Avec l'hébreu de *Rois*, qui donne 3.300 surveillants, on aurait la proportion d'un inspecteur des 3.000 surveillants pour 10, soit 300 inspecteurs. Il est vrai qu'on introduit ainsi une distinction de grade parmi les 3.600 ou 3.300 directeurs des travaux ; mais on peut admettre que les chiffres ont été transmis traditionnellement sans entrer dans la précision de l'organisation. Ces observations numériques s'inspirent de celles du P. Kugler (*Von Moses bis Paulus*, pp. 248, 249) ; mais celui-ci combine ces chiffres avec ceux qui seront donnés ci-dessous pour la corvée du Liban, sans tenir compte du fait que *Chroniques* ne connaît pas cette corvée, et que, en conséquence, les deux corvées, l'une de Cananéens, l'autre d'Israélites, devaient avoir leurs surveillants distincts.

Cananéens de Gabaon, qui s'étaient montrés si exigeants du temps de David, fournirent des équipes pour préparer le bois et renouveler l'eau dans le Temple de Jérusalem [1]. En somme, les Cananéens furent réduits par Salomon à la condition de serfs corvéables à merci.

C'était le dernier coup que leur portait Israël, la dernière étape de la conquête de Canaan : il avait fallu peut-être plus de trois siècles pour faire de la Terre promise un pays vraiment hébreu. Au cours de la période des Juges, une bonne partie de la population vaincue avait été absorbée par la population conquérante ; le reste s'était maintenu plus ou moins isolé et autonome. Avec Salomon, les derniers indépendants disparaissent ; ils perdent leur liberté, leur influence, peut-être leurs biens, et ne sont plus qu'une sorte d'Ilotes exploités et méprisés.

Il arriva un moment où les équipes cananéennes ne suffirent pas à Salomon. L'ampleur des constructions qu'il avait entreprises et la difficulté de la préparation des matériaux l'amenèrent à imposer, non plus d'une manière définitive, mais quand le besoin l'exigeait, le régime de la corvée à ses sujets hébreux « Salomon leva une corvée dans tout Israël. Cette corvée fut de trente mille hommes, qu'il envoya au Liban, dix mille par mois, à tour de rôle ; ils étaient un mois au Liban, et deux mois chez eux » [2]. Pendant que ces Hébreux faisaient les bûcherons

1. *Josué*, IX, 23, 27.

2. I *Rois*, V, 27, 28. Ce texte est cité parfois pour prouver que Salomon exempta les Judéens de la corvée. Mais « Israël » désigne ordinairement tout le peuple hébreu ; c'est « Benè-Israël » qui désigne les Hébreux du nord. — On a vu qu'outre cette corvée de bûcherons, il y en avait une de porteurs et de carriers, laquelle, au témoignage des *Chroniques*, était composée d'étrangers. Pour cette dernière, nous possédons le nombre des surveillants qui la dirigeaient ; pour la première, le texte de *Rois*, qui la mentionne seul, ne fournit pas de détail analogue. Mais ne pourrait-on pas supposer qu'un autre chiffre de surveillants chargés de présider aux travaux du peuple, texte sorti de son contexte, se référerait à cette corvée de bûcherons judéens ? Il est fourni par I *Rois*, IX, 23, et II *Chroniques*, VIII, 10, mais assez mal transmis. Ces « chefs des préposés » sont au nombre de 550 d'après l'hébreu de *Rois* ; ici, BL n'a pas ce texte ; A reproduit l'hébreu, 550 ; mais *Chroniques* donne 250. Si l'on observe que la corvée des bûcherons au travail était en fait de 10.000 hommes, à raison d'un surveillant pour 50 hommes, on aurait 200 surveillants, et, à raison d'un inspecteur pour 4 surveillants, on aurait 50 inspecteurs, soit au total 250 préposés, selon le chiffre des *Chroniques*. D'autres combinaisons peuvent être faites sur les chiffres 550 et 30.000, et l'on en trouvera de plus compliquées dans KUGLER, *loc. cit.* Elles ne semblent pas dépourvues de toute valeur ; mais l'incertitude qui règne sur plusieurs des chiffres transmis et sur le rapport à établir entre les chiffres des corvéables et ceux des préposés doit retenir de penser pouvoir arriver sur ce point à plus de clarté que n'en offrent les textes.

dans les forêts de cèdres et de cyprès de la Phénicie, d'autres travaillaient peut être à côté des équipes cananéennes dans les chantiers du territoire. Nous trouverons notamment, un peu plus tard, une corvée d'Hébreux levée dans la Maison de Joseph, c'est-à-dire dans les tribus d'Ephraïm et de Manassé occidental, pour restaurer les fortifications de Jérusalem [1]. Ces corvéables étaient groupés par tribus, et placés sous la surveillance d'un de leurs frères, qui les stimulait à l'ouvrage, à moins qu'il n'attisât sourdement leur répulsion pour ce demi-esclavage imposé à des hommes libres. Car les travaux étaient durs : Israël devait porter la couffe, haler les poutres, extraire la pierre, tailler les blocs, édifier des murailles et les inspecteurs étaient impitoyables: Adoniram en tête, ils s'assuraient que nul ne se dérobait aux prestations qu'il avait à fournir, ou ne s'enfuyait du chantier qui lui était assigné, et, à coups de fouet et de bâton, ils contraignaient même les récalcitrants à peiner sans relâche.

***

Pour exploiter ainsi au profit de la royauté une terre qui n'était pas des plus fertiles et des hommes qui tenaient à leur indépendance, Salomon n'hésita point à imposer à ses sujets, que le règne débonnaire de David n'y avait point préparés, une organisation rigide qui pesa sur eux et les meurtrit comme des entraves de fer. On ne le trouvait plus seulement majestueux comme aux premiers jours ; on commença bientôt à le trouver dur et despotique. On se sentait bridé par sa main vigoureuse, obligé d'aller où il voulait, attaché par lui à un labeur rude et humiliant, que l'on n'aurait jamais entrepris de bon gré. Si l'on se souvenait encore des sombres prophéties de Samuel, dissuadant les pères, il y avait peut-être à peine plus d'un demi-siècle, de se donner un roi [2], on devait avouer, mais trop tard, qu'il avait dit vrai : le roi se faisait le maître absolu des hommes et de leurs biens ; Israël croyait devenir un peuple d'esclaves.

1. I *Roi*, XI, 26-40 ; voir, ci-dessous, p. 000.
2. I *Samuel*, VIII, 11-18 ; *La Période des Juges*, pp. 224-226.

CHAPITRE II

LES RELATIONS DE SALOMON AVEC L'ÉTRANGER

I. — LES RELATIONS D'ISRAEL AVANT SALOMON : —A la période des Juges, elles furent hostiles ; — la royauté naissante les étend et les rend plus pacifiques ; — David les favorise et ouvre son royaume au commerce étranger.

II. — LES RELATIONS AVEC TYR : — Prospérité de Tyr sous le règne de Hiram. — Rapports de courtoisie avec Salomon ; — vraisemblance d'un mariage de Salomon avec une princesse tyrienne ; — l'épithalame du psaume XLV. — Rapports commerciaux : — Hiram fournit des artistes, — des bois du Liban ; —il embellit son île, — il aide Salomon dans ses entreprises maritimes. — les navires ; — les voyages ; — le commerce dans le bassin méditerranéen ; — la croisière d'Ophir.

III. — LES RELATIONS AVEC L'ÉGYPTE : — Les visées égyptiennes sur le royaume d'Israël ; — suspendues depuis Ramsès III, elles reprennent avec Shéshonq ; — l'Égypte sert de refuge à Hadad l'Édomite, victime de David. — Salomon épouse la fille d'un pharaon, — reçoit de lui la ville de Gézer, — et semble reconnaître la suprématie égyptienne. — Jéroboam, révolté contre Salomon, se réfugie en Égypte.

IV. — LES RELATIONS AVEC LES ARAMÉENS : — Retardée par les victoires de David, — l'union des Araméens est accomplie, du temps de Salomon, à Damas, par Rezôn, — qui ne cesse d'inquiéter Israël.

La politique extérieure de Salomon, fâcheuse pour le yahwéisme, trahit quelque inhabileté chez le grand roi.

TARSIS *(note additionnelle)*.

I. — LES RELATIONS EXTÉRIEURES AVANT SALOMON.

L'horizon politique des écrivains sacrés pour la période des Juges ne dépasse guère les voisins immédiats d'Israël : Moabites, Benè-Ammôn, Philistins, pillards nomades des confins du désert de Syrie[1]. C'est à peine s'ils parlent, en termes d'ailleurs

1. Pour le détail des faits relatifs à la période antérieure à Salomon, voir *La Période des Juges*, pp. 127, 40-52, et, *Saül et David*, le chapitre premier.

obscurs, des Araméens de l'Euphrate, venus pour une razzia jusque dans le territoire de Juda ; ils ne nomment les Sidoniens, ou Phéniciens, qu'en passant, comme un peuple qui vit dans une tranquillité enviable. Pas plus à cette époque qu'à celle de Josué, ils ne font allusion à l'Égypte. Pourtant, dans les premières années du XIIe siècle, en pleine période des Juges, le pharaon Ramsès III, à la tête de ses armées et avec sa flotte de guerre dans la Syrie méridionale, arrêtait, par une double victoire, continentale et maritime, l'avance jusque là irrésistible des « Peuples de la Mer », ces aventuriers égéens, qui devaient s'établir, plus ou moins malgré lui, dans la plaine côtière, fertile et commerçante. Il parcourait en vainqueur impitoyable les vallées du Litany et de l'Oronte, emportant Cadès, bousculant les Hittites, ramassant des prisonniers nombreux et un riche butin. Il restaurait la suprématie séculaire de l'Égypte sur Canaan, établissait des garnisons dans ce pays, édifiait un temple à son dieu Amon, prélevait des redevances périodiques d'huile, d'orge et de bétail, et ses corps de police mettaient à la raison les Bédouins trop remuants de la péninsule du Sinaï. Vers 1100, l'Assyrie venait à son tour, avec Téglath-phalasar Ier, affirmer ses visées, sinon ses droits, sur la Syrie du nord, et recevait l'hommage déférent du pharaon obscur qui régnait alors dans la vallée du Nil. De ces grands événements, qui annonçaient les terribles luttes des siècles prochains, où Israël jouera son rôle toujours modeste et souvent tragique, la Bible ne dit rien. A cette époque, les tribus d'Israël, écrasées par les lourds soucis de leur établissement en Canaan, ne portaient pas leurs regards au delà de cette terre, jadis si convoitée, qu'elles peinaient à s'approprier et à exploiter. Elles n'avaient pas encore réalisé pleinement leur unité nationale ; aux yeux des grands empires qui les surveillaient de loin, elles n'étaient qu'un ensemble anarchique de pillards heureux, mais sans cohésion ; elles comptaient à peine dans la vie politique de l'Asie Antérieure.

Au bout de quelques siècles, la royauté leur donne enfin l'unité, et aussitôt le peuple d'Israël fait une tout autre figure dans le monde syrien. Ayant refoulé les Philistins, arrêté les pillards du dehors, assimilé ou asservi les derniers Cananéens,

Israël, « de Dan à Bersabée », est maître incontesté de son territoire, et maintenant il songe à s'imposer aux peuples d'alentour, qui l'ont trop longtemps inquiété dans la possession de sa conquête, à tenir tête ou à tendre une main amicale aux nations riches et puissantes qu'il veut écarter de son domaine ou cherche à fréquenter. Ce n'est plus seulement contre Moab et Ammon, contre les Philistins et les nomades que Saül et David entraînent leur jeune peuple vigoureux. Saül, déjà, semble avoir eu affaire aux Araméens, qui venaient de s'installer au delà de ses frontières septentrionales et s'organisaient avec une rapidité grosse de menaces pour les Hébreux. Mais c'est David surtout qui inaugure de la manière la plus heureuse les relations internationales d'Israël. Ses brillantes victoires sur les Araméens lui ouvrent toute la Syrie centrale jusqu'à l'oasis de Damas et à la plaine de la Cœlésyrie ; l'écrasement des Édomites lui prépare, tout au moins, l'accès à la Mer Rouge par le golfe Élanitique ; il n'est pas invraisemblable qu'il profite de l'aide de l'Égypte pour porter le coup décisif aux Philistins, et s'avancer vers la grande route commerciale du littoral méditerranéen [1] ; enfin, il s'abouche avec les Phéniciens, et leur demande de lui mettre en état Sion, la citadelle de Jérusalem, dont il a fait sa résidence royale.

Plus encore peut-être que ses guerres heureuses, la paix, même entrecoupée d'expéditions et de troubles, et l'organisation, même rudimentaire, qu'il donna à son royaume, permirent à David de nouer des relations avec les étrangers. Les commerçants des peuples voisins, Égyptiens, Phéniciens, Syriens, Ismaélites aux nombreuses tribus, circulaient depuis des siècles dans ce pays, qui n'était qu'une voie de communication entre les grands centres de civilisation de l'Égypte et de l'Arabie, de l'Asie Mineure et du monde égéen, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Chaldée [2]. Mais le Canaan morcelé

1. Sur cette conjecture assez plausible, voir, *Saül et David*, p. 167, n. 2.

2. Pour le rappeler en passant, c'est cette situation même qui empêcha radicalement Israël de devenir jamais un grand État. Le territoire qui lui avait été destiné n'est qu'un étroit massif montagneux, brisé par la dépression du Jourdain, resserré entre la mer et le désert de Syrie, sans un système de routes qui pût rayonner au loin dans toutes les directions, sans de bons ports qui eussent pu rivaliser avec ceux de la Phénicie. Étendue le long de la côte, la Syrie n'est qu'un

et agité de la période des Juges n'avait offert qu'un marché peu favorable aux transactions des caravanes de passage et des trafiquants établis. Les routes étaient peu sûres [1]. Le pays, disputé entre Hébreux et Cananéens, razzié par les pillards de l'Outre-Jourdain et de la presqu'île du Sinaï, grugé par l'exploitation méthodique des Philistins, produisait moins et ne disposait pas du superflu nécessaire aux échanges. Les misères des guerres presque incessantes, l'insécurité de l'existence, l'instabilité des fortunes même modestes réprimaient le goût de l'aisance et le désir du luxe[2]. En pacifiant et en organisant Canaan, David y fit renaître la richesse, rassura ceux qui possédaient, permit au commerce de reprendre et de prospérer. Les gouverneurs qu'il avait établis dans la région de Damas et dans le pays d'Édom n'y protégeaient pas seulement les caravanes et les marchands israélites, ils devaient diriger vers la métropole les produits que celle-ci ne possédait point. Puis, sur les traces des ouvriers phéniciens appelés à Jérusalem et sur celles des armées égyptiennes, venues peut-être en Philistie, les trafiquants de Phénicie et d'Egypte commencent à arriver. Sous peu ils parcourront le royaume en tous sens et l'inonderont de leurs marchandises. Presque partout, mais principalement dans les villes, ils trouveront une clientèle aisée, désireuse de s'affiner, et qui, sous le règne de

couloir où il ne pouvait se former que de petits royaumes et où les grands empires, situés à ses extrémités, s'engageaient pour se ruer l'un contre l'autre, sans se soucier beaucoup des principautés médiocres qu'ils écrasaient sur leur passage.

1. Bournabouriash, roi de Babylone, s'en plaignait déjà, au commencement du XIVe siècle, au pharaon Aménophis IV, suzerain de Canaan ; cf. ses lettres dans Knudzton, *Die El-Amarna Tafeln*, 7, ll. 73-82 et surtout 8, ll. 13-41, où il accuse des gens d'Akko (= Acre) d'avoir pillé les présents qu'il envoyait au pharaon, et tué, mutilé ou retenu ses messagers. La situation était parfois encore pire au temps des Juges ; cf., dans le cantique de Débora, *Juges*, V, 6 : « ... Aux jours de Yaël, plus de caravanes ! — Les passants des sentiers passaient par des détours. — Les villages étaient vides en Israël, bien vides ». Voir aussi les aventures et les infortunes d'un messager égyptien, sans doute du temps de Ramsès II, en Syrie et en Phénicie, du Papyrus Anastasi I, édité par Chabas, *Voyage d'un Egyptien*, et plus récemment par Gardiner dans *Egyptian Hieratic Texts*, Series 1, Part 1, Leipzig, 1911.

2. Aussi il faut voir l'empressement des gens de Gédéon à lui offrir de devenir leur roi, puisque, après la contre-razzia qu'il a si heureusement conduite, ils avaient recueilli comme butin des anneaux d'or, des croissants de métal, des perles, des chaînes de chameau et des vêtements de pourpre ; cf. *Juges*, VIII, 22-26. Ces pauvres gens n'auraient jamais pu s'offrir toutes ces belles choses s'il leur avait fallu les acheter.

Salomon le roi magnifique d'une Jérusalem splendidement transformée, se laissera entraîner comme son maître par le vertige du faste et la folie de la dépense. Comme lui aussi et sous son impulsion, on s'adonnera au commerce et les plus entreprenants se mettront à parcourir la terre et les mers pour amasser de l'or. Ainsi en moins d'un demi-siècle Israël se transforme. Il n'est plus simplement un peuple d'agriculteurs courbés sur la glèbe et de bergers vivant avec leurs troupeaux, il fréquente l'étranger, il connaît le monde, il est définitivement entré dans la vie internationale et la diplomatie va lier son gouvernement aux gouvernements des peuples voisins. David avait envoyé une ambassade chez les Benè-Ammon, en avait reçu une qui venait de Hâmath, capitale d'une principauté araméenne, et avait traité d'affaires avec le roi de Tyr [1]. Salomon d'égal à égal, en demi-vassal ou en maître, entretiendra des relations suivies avec le roi de Tyr, les pharaons de Tanis ou de Bubaste, le roi de Damas, les gouverneurs d'Édom et les Hébreux verront avec émerveillement les princes, les roitelets d'alentour et jusqu'à une reine d'Arabie, arriver à Jérusalem en splendide équipage pour rendre visite au grand roi, s'entretenir avec lui de commerce et de sagesse et lui offrir leurs hommages avec des présents [2].

II. — Les relations avec Tyr

La Phénicie mettant alors à profit l'éloignement de l'Assyrie, l'effondrement des Hittites, les troubles du monde égéen [3] et la somnolence de l'Égypte, inaugurait une période brillante de son histoire. Elle ne constituait pas un royaume uni comme l'était Israël. Ses principaux ports constituaient des cités libres ayant chacune son prince autonome, son territoire, maritime et continental, ses industries et ses entreprises particulières. Toutefois, si à certaines époques, comme celle d'El-Amarna par exemple, elles possédaient chacune à peu près le même

1. II *Samuel*, x, 1-5 ; viii, 9, 10 ; v, 11.

2. I *Rois*, x, 23-25 ; 1-13.

3. Notamment les déplacements des « Peuples de la mer » égéenne et des aventuriers d'Asie Mineure, l'invasion dorienne, la guerre de Troie.

pouvoir, et se trouvaient en mesure de revendiquer leur indépendance, au temps de David et de Salomon, la ville insulaire de Tyr jouissait parmi elles d'une prééminence incontestée. Elle la devait en grande partie à la décadence de Sidon, l'antique métropole des Phéniciens, dont les habitants impuissants à repousser une attaque des Philistins d'Ascalon, s'étaient enfuis à Tyr sur leurs vaisseaux[1]. Sidon ne disparut pas pour toujours ; mais Tyr, qui existait déjà depuis des siècles, allait prendre la tête de ce grand mouvement commercial et colonisateur qui a laissé des souvenirs si nombreux dans la littérature classique.

Il était commencé depuis peut-être deux siècles lorsque Hiram, fils d'Abibaal, monta sur le trône de Tyr, où il régna trente-quatre ans (environ 979-946)[2]. C'est à partir de ce Hiram

1. Voir, *Saül et David*, pp. 12 et 14,

2. La forme exacte du nom de ce roi est discutée. Dans *Samuel* et *Rois*, on a plus couramment *Ḥîrâm*, forme adoptée par les Septante, Χειράμ; on a *Ḥîrôm* dans I *Rois*, v, 24, 32 (Vulgate, 10,18) ; *Ḥûrâm*, dans le *qeré* de I *Chroniques*, xiv, 1. La seconde de ces formes, *Ḥîrôm*, reparaît en assyrien, *Ḥirummu*, et, sans la gutturale initiale, dans Josèphe, Εἴρωμος, du moins dans *Contra Apionem*, I, 17, 18 ; ailleurs, il écrit Εἴραμος; Hérodote et Eupolémos remplacent la gutturale par une sifflante. On considère souvent *Ḥîrâm* comme une abréviation de *'Aḥîrâm*, de même que l'on a, apparemment au moins, *Ḥiël* pour *'Aḥiël*. Cela revient à dire que *Ḥîrâm* serait la véritable lecture du mot. Mais c'est douteux car on s'explique bien qu'on ait artificiellement déformé en *Ḥîrâm*, un nom peu connu qui ressemblait à *'Aḥîrâm*, plus connu ; on ne s'explique guère que de *Ḥîrâm* on ait pu tirer ces formes anormales *Ḥûrâm* et *Ḥîrôm*. D'ailleurs le rapprochement avec *'Aḥîrâm* est d'autant plus contestable que l'assyrien rend ce mot par *Aḥirâmu(e)*, alors qu'il rend l'autre par *Ḥirummu*. Il est donc peu vraisemblable que la lecture du nom phénicien חרם soit *Ḥîrâm*. *Aḥîrâm* se trouve dans l'inscription de Byblos.

Les sources de nos renseignements sur Hiram sont la Bible, les extraits de Ménandre d'Ephèse et de Ælios Dios dans Josèphe. La Bible ne le nomme qu'à propos de ses rapports avec David et Salomon : II *Samuel*, v, 11 ; I *Rois*, v, 15-32 (Vulgate, v, 1-18) ; ix, 11-44 ; 26-28 ; x, 11-15, puis dans les passages parallèles des *Chroniques*. Les fragments de Ménandre et de Dios, qui s'étaient servis des annales tyriennes, complètent heureusement les données bibliques et nous montrent en Hiram un prince qui fut tout le pendant de Salomon. On trouvera les fragments de Ménandre dans Josèphe, *Antiquitates Judaicae*, viii, 5, 3 ; *Contra Apionem*, i, 18 : ceux de Dios dans le même passage des *Antiquitates Judaicae* et dans *Contra Apionem*, i, 17, de l'édition Didot, Ils sont groupés dans Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, t. iv, pp. 445-448 ; 398.

L'inscription phénicienne d'une coupe de bronze brisée trouvée en Chypre, et qui porte la mention d'un « Hiram, roi des Sidoniens » (*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, i, 5) semble devoir être datée de Hiram II, qui régna à Tyr dans le troisième quart du viiie siècle avant J.-C., soit deux siècles après Hiram Ier. Sur le monument situé à l'est de Tyr et appelé « Tombeau de Hiram », voir Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 599-602 ; pl. xlvii, xlviii. Cet édifice est ancien ; mais on ne saurait dire s'il remonte à Hiram, le contemporain de Salomon.

Les dates du règne de Hiram sont fournies par Ménandre, qui présente, pour

que se nouèrent des rapports suivis d'intérêt, de commerce et de politique entre Hébreux et Phéniciens. Il avait déjà traité quelques affaires avec David, lui avait envoyé des matériaux et procuré des ouvriers pour l'embellissement de Sion. Il était trop entendu pour ne pas flairer en son successeur un client plus prodigue. A peine eut-il appris que David n'était plus et que Salomon avait ceint la couronne, qu'il expédia à Jérusalem un message de condoléances pour la mort de son glorieux ami et de félicitations pour l'avènement du nouveau roi[1]. Très vite, des relations cordiales s'établirent entre les deux cours. On échangeait des ambassades et des lettres. Les deux princes, qui se flattaient de l'emporter l'un sur l'autre en pénétration et en sagesse, s'envoyaient à résoudre d'abstruses questions dans le goût de l'Orient[2]. Celui qui ne trouvait pas la clef de l'énigme devait payer à son partenaire un gros enjeu. Les historiens de Tyr, désireux de n'être pas en reste à l'égard de ceux d'Israël, racontaient que Hiram, d'abord battu, avait dû s'exécuter et avait versé à Salomon une somme très élevée. Mais un de ses sujets, nommé Abd-Hammon le jeune, qui jouissait d'une grande réputation de finesse, était venu à son aide : ce sage trouva la solution des problèmes proposés par Salomon, et, à son tour, en imagina d'autres que Salomon n'arriva pas à résoudre ; Hiram gagna de cette façon une forte somme d'argent.

Un autre souvenir des annales tyriennes est, sans doute, pour le moins aussi authentique : Hiram aurait donné sa fille

les règnes tyriens, de Hiram à Pygmalion, une chronologie intéressante dont le point d'arrivée est la fondation de Carthage. Les chiffres de cette chronologie ne sont pas tous bien conservés car plusieurs varient avec les auteurs qui les citent. Mais les synchronismes permettent d'arriver à une certaine approximation. Voir, ci-dessous, note II.

1. On trouve une semblable correspondance de condoléances et de félicitations entre Doushratta, roi du Mitanni, et Aménophis IV ; cf. KNUDZTON, *Die El-Amarna Tafeln*, 26-29 ; voir, en particulier, 26, ll. 19-29 ; 27, ll. 37-40 ; 29, ll. 55-64.

2. La curieuse description allégorique de la décrépitude du vieillard, dans *Ecclésiaste*, XII, 2-7, pourrait être considérée comme un exemple de ces énigmes. Voir aussi *Proverbes*, XXX, 15, 16 ; 18, 20 ; 21, 23 ; 24, 28 ; 29-31, où la question est suivie de la réponse.

On a d'autres exemples d'échange d'énigmes entre souverains. Apophis d'Avaris en échangeait avec Seqnenra de Thèbes, et le pharaon Nectanébo avec Lycérus de Babylone ; cf. MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient*, 1905, pp. 203, 204.

en mariage à Salomon [1]. C'est pour célébrer une union de ce genre, peut-être même celle-ci, que fut composé l'épithalame du psaume XLV, « chant d'amour », qui nous a été conservé pour sa signification messianique [2].

(Prologue)

Mon cœur est agité par un discours exquis.
Comme j'adresse à un Roi ce que j'ai composé,
Ma langue est le calame de l'écrivain rapide.

(I. — *Le Roi*)

Tu es le plus beau des enfants de l'homme,
La grâce sur tes lèvres se trouve répandue :
C'est que pour toujours Yahwè t'a béni [3].

1. Ce détail est fourni d'après les historiens Ménandre et Laetus, par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, XXI, P. G., t. VIII, col. 840 ; TATIEN, *Oratio adversus Graecos*, 37, P. G., t. VI, col. 880, et EUSÈBE, *Praeparatio Evangelica*, X, 11, P. G., t. XXI, col. 821. Cf. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, p. 438 ; t. IV, p. 447, 3 Nous ne sommes pas en mesure de juger de la valeur de ce renseignement, s'il découle d'une source ancienne ou s'il est simplement déduit de I *Rois*, XI, 1, qui signale des Sidoniennes parmi les épouses de Salomon, et du psaume XLV (Vulgate : XLIV), qui célébrerait le mariage d'un roi avec une « fille de Tyr », si l'on suivait le mot à mot de cette expression, dont le sens est plutôt « la population de Tyr ». En tous cas, ce que nous savons des pratiques antiques en général, puis du mariage de David avec une princesse araméenne et du mariage de Salomon avec la fille d'un pharaon, rend très acceptable le renseignement qui nous est ainsi transmis. Toutefois, de même que pour l'Égyptienne, lorsque l'on nous parle de « la fille » de Hiram, il est possible qu'il faille entendre « une de ses filles ».

2. Le sens messianique de ce beau psaume n'est pas contestable. Mais, de même que dans le Cantique des cantiques, avec lequel, d'ailleurs, ce psaume présente plus d'une ressemblance, il est probable que son sens messianique se superpose à un sens historique et que l'auteur, dont l'inspiration visait l'union du Messie et de son Église, voyait de ses yeux, à la cour, le mariage princier qu'il se proposa de chanter S'agit-il de Salomon ? Rien n'autorise à l'affirmer ; mais rien non plus dans cette pièce poétique ne contrarie son attribution à l'époque de Salomon. Tout ce qui est dit dans la première partie répond entièrement à l'idée que nous nous faisons de ce roi : sa grâce, son goût des pompes, ses préparatifs militaires et notamment l'institution de la charrerie, sa justice infaillible, son triomphe sur ses rivaux, la splendeur de son palais et de son harem, où la reine venue des bords du Nil devait, en effet, dominer ses compagnes, jusqu'à cette expression de « Divin » qu'un poète même très pieux, suivant en cela le langage convenu des cours orientales, ne s'effarouchait pas d'employer à la louange de son maître, tout paraît très nettement dépeindre le grand roi. Et même si l'on veut que ce poème ait été composé plus tard, le psalmiste a bien pu vouloir évoquer devant ses yeux, tout comme l'auteur du Cantique, tout comme celui de l'Ecclésiaste, le roi incomparable dont les magnificences ne seraient jamais qu'un pâle reflet de celles du Roi-Messie. Ainsi, contemporain de Salomon ou plus ou moins récent, ce psaume paraît fort bien convenir à ce roi.

Le texte de ce psaume est en assez mauvais état ; soit pour le partage des vers soit pour la lecture et le groupement de divers mots, on est souvent réduit à des conjectures et à des à-peu-près. Parmi les commentateurs récents, voir PODECHARD, ***Psaume* XLV**, dans ***Revue Biblique***, 1923, pp. 28-38 : le partage des strophes dans la traduction ci-dessus reproduit celui de cette étude.

3. « Yahwè » au lieu de « Dieu », qui lui a été substitué comme dans les autres

Ceins ton glaive sur ta cuisse, ô Preux !
Majestueux, magnifique (.) élance-toi sur ton char
Pour la fidélité, *à cause de* la justice [1].

Lors ta droite t'inspirera des œuvres redoutables :
Grâce à tes flèches aigues, sous toi seront des peuples ;
Ils tomberont *sans* cœur les ennemis du roi [2].

Ton trône, o Divin ! durera à jamais [2].
C'est un sceptre équitable que ton sceptre royal ;
Tu aimes la justice, tu hais la malice.

Aussi Yahwè ton Dieu t'a oint
De l'huile d'allégresse plus que tes semblables :
Tous tes vêtements ne sont que myrrhe et aloès (.).

(II. — *La nouvelle Epouse*)

Du fond du palais d'ivoire les harpes t'égaient ;
Des filles de rois se tiennent en tes précieux atours;
La Reine est à ta droite, portant de l'or d'Ophir [4].

psaumes dits élohistes, comme on le voit par le verset 8, où la répétition « Dieu, ton Dieu » est plus que gauche, et, au dire de certains, par le verset 7.

1. « A cause », *we yacan*, au lieu de *we'anwâ* « humilité, pitié », avec Gunkel, Podechard.

2. La coupure de ces deux vers est difficile ; bien qu'avec hésitation, on pourrait lire « *millêbh* », « sans cœur, démoralisés », avec Duhm, au lieu de *belêbh*, « au cœur », qui est trop loin des « flèches » pour y être rapporté.

3. Nombre d'exégètes, à la suite de Bruston, pensent que le mot *'Elôhîm* de ce vers a été substitué au verbe יהיה, *yihyè*, « sera », lu par erreur יהוה, « Yahwè », et corrigent en conséquence. Mais comme la phrase ainsi obtenue ne corrige pas ce qu'il y a d'abrupt dans les deux adverbes sans une préposition, l'hébreu actuel peut fort bien être conservé. Ce n'est pas, d'autre part, le mot « Dieu », qui, appliqué au roi, puisse imposer la correction, car ce mot, qui, ici, n'a pas l'article assez usuel du vocatif pour ne pas être entendu du vrai Dieu, « le Dieu », peut s'appliquer à des hommes avec le sens d' « être divin » ; cf. I *Samuel*, XXVIII, 13 (ombre de Samuel revenant) ; *Psaumes* VIII, 6 (êtres célestes) ; LXXXII (Vulgate LXXXI), 1, 6 (juges ; et, au moins d'après certains, *Exode*, XXII, 7, 8 ; I *Samuel*, II, 25). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un poète, à la cour surtout où l'hyperbole était requise par le protocole, osât appeler le roi, comme les juges, un « *Etre divin* ». Du reste, on a d'autres exemples de ce cas : un, dans la Bible, II *Samuel*, XIV, 17, 20, où, du moins par une comparaison, la veuve de Teqoa assimile la perspicacité et la sagesse de David à celle de l'Ange de Yahwè, qui tient parfois la place de Yahwè ; un second exemple dans la correspondance d'El-Amarna, où le pharaon est appelé « mes dieux » par Shuwardata (KNUDZTON, *Die El-Amarna Tafeln*, 281, l. 2), où, à plusieurs reprises (voir les références et leur commentaire *ibid.*, pp. 1195, 1196), les roitelets parlent du « souffle de pharaon », souffle vivificateur à l'égal du souffle divin, comme dans *Ezéchiel*, XXXVII, 5 et suiv.

4. Le sens du second vers de cette strophe est incertain, par suite des sens divers qu'on peut donner à *beyiqqerôthèkhâ*. On peut voir dans ce mot une allusion aux parures « rares » et précieuses, dont Salomon (pronom « tes ») a fait présent à ces filles de rois. Ce sens serait sans doute le meilleur si, comme il paraît vraisemblable, il s'agit ici, non pas de la nouvelle épouse, mais du cortège de l'époux, qui sort du palais (premier vers de la strophe). Dans ce cortège figure le harem royal avec ses princesses, parmi lesquelles, à côté du roi, se distingue la reine, la principale

Écoute, ô Dame, regarde et incline ton oreille,
Et oublie ta nation, la maison de ton père,
Puisque de ta beauté le roi sent le désir.

Puisqu'il est ton seigneur abaisse-toi devant lui
Et avec des cadeaux viendront les gens de Tyr,
Et les plus riches des peuples dérideront ton visage[1].

Toutes les belles choses d'une fille de roi sont là-dedans :
Des sertissures d'or, sa robe à diaprure ;
Avec une suite de vierges on la mènera au roi[2].

Ses compagnes, qu'elle amène[3],
Seront conduites en liesse et parmi des transports ;
Elles pénètreront dans le palais royal.

(Envoi)

A la place de tes pères il y aura tes fils,
Que dans la terre entière tu établiras princes ;
Ils rappelleront ton nom dans la suite des époques ;
Aussi les peuples te loueront-ils éternellement[4].

épouse. On comprend mieux ainsi la suite, où la nouvelle épouse est conduite au roi et ses compagnes introduites dans le palais, versets 15, 16. Les corrections proposées : « parmi tes bien-aimées » (sens douteux), « dans tes murs », « à ta rencontre », semblent moins satisfaisantes que le texte.

1. Il semble que la meilleure façon d'entendre cette strophe, et même les deux suivantes, serait d'y voir des promesses radieuses, par lesquelles le poète cherche à adoucir chez la nouvelle reine le regret des siens qu'elle quitte et la soumission qu'elle devra témoigner à l'égard du roi qui l'aime : elle sera comblée de cadeaux, dans le palais elle trouvera de merveilleuses parures, on lui donnera de jeunes vierges pour suivantes et ses compagnes, qui lui rappellent sa patrie et sa jeunesse, demeureront avec elle au palais.

Dans la strophe présente, « la fille de Tyr » est à comprendre comme l'expression connue « la fille de Sion », qui désigne la population de Sion. Au commencement de ce verset 13, on pourrait lire ובאת בת־צר, *ûbâth bath-Çôr*, en ajoutant le verbe « et viendra », dont la disparition s'expliquerait assez par sa ressemblance avec le sujet ; en joignant à ce début « avec un cadeau », qui suit, on allège le second vers et l'on obtient un bon parallélisme. Les Tyriens apparaissent ici comme les riches marchands qui apportent aux femmes les objets de luxe dont elle raffolent ; cf. HOMÈRE, *Odyssée*, XV.

Naturellement, ces Tyriens et les peuples très riches sont envoyés et payés par le roi ; ou bien, mais moins convenablement, il s'agirait des peuples dont les ambassadeurs offrent des présents au roi et, si c'était l'usage, à ses femmes. Penser à des courtisans manquerait de tact dans cette circonstance du mariage.

2. Dans le premier vers, on pourrait lire כבדת, *Kebûddath*, à l'état construit au lieu de l'absolu ; ainsi l'a entendu B, qui a le génitif. Il convient de remarquer que « fille de roi » est indéterminé et ne désigne donc la nouvelle épouse qu'indirectement. Enfin, pour *penîmâ*, « intérieure », le sens pourrait être tout simplement « au dedans » du palais où la reine va pénétrer et trouver tant de belles choses. Plusieurs exégètes préfèrent corriger ce mot, qui leur paraît trop simple et lui substituent « des perles », « des coraux », par où commencerait l'énumération des richesses promises.

3. On peut lire « amenées par elle » avec deux manuscrits. au lieu de « amenées pour toi » ou mieux « par toi » (la nouvelle épouse) du texte.

4. Au troisième vers de cette strophe, l'hébreu et plusieurs versions ont « je

Ce mariage, chanté avec un art noble et gracieux et, en tout cas, ces jeux d'esprit courtois et futiles, n'avaient pas distrait les deux rois de leurs affaires ; ils les y avaient plutôt aidés, car ils entretenaient la bonne entente du royal fournisseur et de son royal client. Aussi Salomon, ayant, dès le début de son règne, décidé de construire un temple pour Yahwè, selon les recommandations de son père et son propre désir puis de se donner un palais et d'élever des édifices publics, ce fut son ami Hiram qui en reçut la commande.

Salomon, autant par piété que par amour du grandiose, tenait à ne rien épargner ni pour son Dieu, ni pour lui-même. Mais son pays ne lui fournissait pas, loin de là, tout ce qui lui était nécessaire en matériaux et en ouvriers. Autour de Jérusalem il trouverait bien une pierre abondante, facile à extraire et à tailler [1]; les architectes, les carriers, les maçons lui manquaient [2]. D'autre part, le sol de Canaan ne produisait pas de ces arbres élancés, robustes, presque incorruptibles grâce à leur contexture résineuse, que l'on recherchait pour les constructions vastes, somptueuses et durables.

Hiram pourrait lui livrer tout cela amplement. Les bûcherons et charpentiers libanais, les tailleurs de pierre et appareilleurs de Byblos [3], les sculpteurs sur bois, les fondeurs et les orfèvres de Tyr, lui apporteraient leur habileté professionnelle avec leur goût d'artistes, et dirigeraient les manœuvres

veux rappeler ». auquel on peut préférer. en l'entendant des fils du roi « ils rappelleront », que présentent le grec et d'autres versions. Comme toutes les strophes de ce poème sont à trois vers, le quatrième est parfois considéré comme une addition tardive.

1. On en trouve autour de Jérusalem deux variétés principales appelées aujourd'hui le *malaky* ou « pierre royale » et le *mezzi* ou « pierre excellente », à moins que ce ne soit plutôt « pierre difficile », car elle ne se travaille pas aussi aisément que l'autre. Sur les qualités de ces deux pierres, voir VINCENT, *Jérusalem*, t. I, p. 85.

2. Du moins quand il s'agissait d'élever des constructions de luxe. Pour les constructions courantes, maisons, murailles. forteresses, les Hébreux s'inspiraient surtout des procédés des Cananéens ; du reste les Cananéens, pendant la période des Juges et surtout au temps de Salomon, furent appliqués aux corvées dans les chantiers et y travaillèrent selon les méthodes qu'ils suivaient depuis longtemps.

3. Ils sont mentionnés dans I *Rois*, V, 32 (*Vulgate*, V, 18). Comme ces gens de Byblos sont tout à fait en situation parmi les ouvriers envoyés par Hiram à Salomon, il n'y a pas lieu de supposer que leur nom, bien que gentilice à l'origine, serait devenu à cette date un simple nom commun pour désigner des tailleurs de pierre en général, quel que fût leur pays d'origine.

robustes du royaume d'Israël mis d'office à leur disposition. Du bois, le Liban en avait à profusion. Des forêts de cèdres, de sapins et de cyprès couronnaient ses hauteurs, tapissaient les flancs de ses vallées. Depuis de nombreux siècles, les grands monarques des empires qu'arrosaient le Nil, l'Euphrate et le Tigre y achetaient ou y prélevaient de quoi confectionner leurs charpentes, leurs boiseries, leurs meubles, leurs navires, leurs chars, leurs objets sacrés ; elles étaient inépuisables. Seul un vandalisme insatiable, aveugle ou méchant, a pu les réduire aux quelques massifs d'arbres qui, aujourd'hui, provoquent moins encore d'admiration que de regret, le regret de voir si nu et si morne un pays jadis riche et riant avec ses immenses futaies à l'immuable verdure sombre[1]. On les exploitait avec plus de sagesse au temps de Hiram. Les pièces, choisies aux dimensions voulues, étaient abattues et ébranchées ; puis, dévalant sur les pentes, roulées sur les chemins, charriées par les rivières, traînées par des bœufs ou portées par des hommes, elles s'acheminaient laborieusement vers la mer[2]. Là, après les avoir équarries, débitées ou dégrossies, on les empilait sur le bord du rivage, puis, la commande passée, solidement arrimées sur des bateaux, assemblées en radeaux ou remorquées par un navire, elles voguaient vers le port, d'où au prix de nouveaux efforts, elles repartaient dans l'intérieur des terres vers le chantier lointain qui les attendait[3]. Il fallait

1. Il existe encore un groupe d'environ quatre cents cèdres, à près de 2.000 mètres d'altitude au voisinage des sommets neigeux les plus élevés du Liban, à mi-chemin entre Baalbek et Tripoli de Syrie. Les plus gros n'atteignent pas 25 mètres de haut, et comme ils se ramifient assez près du sol on n'en pourrait tirer des poutres de grandes dimensions. Mais quand ils sont plantés les uns près des autres, les cèdres ont un fût plus élancé. Le patriarcat maronite a commencé à reboiser quelques coins du Liban ; mais il reste énormément à faire si l'on veut jamais reconstituer les immenses forêts de l'antiquité qui étaient la richesse et firent le renom de ce pays. Le cyprès possède une contexture plus serrée que celle du cèdre mais il n'atteint pas, à beaucoup près, les mêmes dimensions.

2. Nous apprenons par le récit du voyage de Wenamon, un Égyptien qui, vers 1100, s'en vint au Liban acheter du bois de cèdre, que le prince de Byblos Zakarbaal, envoya trois cents hommes et trois cents bœufs dans la montagne pour procéder à l'abattage et au transport des bois. Ce princier marchand de bois était à même de livrer tout de suite des pièces de navire toutes préparées. Cf. *Papyrus Golénischeff*, dans Breasted, *Ancient Records of Egypt*, t. iv, §§ 582 et 583 ; voir, *Saül et David* p. 24. On trouve sur l'un des panneaux des portes de Balawat (Unger, *Bronzetore von Balawat*, pl. 1), des soldats assyriens de Salmanasar III, portant, par groupes de quatre, des pièces de bois prises au Liban.

3. Voir, *Saül et David* le récit de Wenamon, pp. 23 et 25, où il est question des navires

que les autres pays fussent bien dépourvus de bois, et que les bois du Liban fussent inappréciables, pour que l'on entreprît ces rudes et longs travaux.

Mais aussi quelle source intarissable de richesses cette exploitation des cèdres et des cyprès était pour les Phéniciens, à côté de leur commerce maritime et de leurs entreprises de constructions ! Hiram, qui aida Salomon à embellir Jérusalem, affichait à Tyr une égale opulence. Il transforma et décora la ville insulaire avec autant d'énergie que d'habileté. Au moyen de digues et de remblais, il adjoignit au rivage oriental de l'île, face à l'ancienne Tyr continentale, toute une presqu'île partiellement artificielle, l'Eurychôros des Grecs, que de vastes anses, aménagées en ports, rétrécissaient de chaque côté de sa base. Il relia à l'île par une jetée l'ilôt méridional, jusqu'alors isolé, et, dans le temple de Baal, qui y était édifié, dressa une colonne d'or [1]. Dans l'île principale, il renversa les vieux sanctuaires de Melkarth et d'Astarté, indignes de lui et de ses dieux, érigea deux nouveaux temples, pour les toitures desquels il coupa aussi des cèdres au Liban. Ces travaux ne le distrayaient point de ses intérêts du dehors. Pendant que ses ouvriers étaient à l'ouvrage au temple d'Astarté, après avoir transféré et célébré, la fête de la résurrection de Melkarth au mois de *péritios* [2]

qui doivent importer les pièces de bois déjà travaillées que l'Égyptien a achetées. Dans MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, p. 9, est représenté un bateau égyptien revenant de la côte syrienne avec deux longues poutres. Un bas-relief assyrien du musée du Louvre, remontant à Sargon (VIIIe siècle), représente des bateaux qui portent et, en même temps, remorquent des poutres du Liban ; on en trouvera une représentation dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1495. Enfin, les radeaux de bois sont mentionnés pour le temps de Salomon par I *Rois*, V, 23.

1. La divinité à laquelle ce temple était dédié est appelée Zeus par Ménandre, et Zeus olympien par Dios. Au lieu de la colonne d'or de Ménandre, Dios parle simplement d'offrandes d'or ; comme ils ont sans doute en vue les mêmes objets, il ne faut pas supposer que cette colonne d'or pouvait atteindre les dimensions des colonnes du temple de Jérusalem. Hérodote (II, 44) dit avoir vu une colonne d'or dans l'un des deux temples d'Hercule à Tyr ; ce pourrait être la même, bien que Ménandre et Dios la placent dans un temple de Zeus. D'après Eupolemos, cette colonne aurait été envoyée par Salomon à Hiram, et Théophile ajoute qu'avec le reste de l'or envoyé par Salomon, Hiram fit fabriquer une statue en pied de sa fille qu'il enferma dans la colonne comme dans un écrin !

2. Le mois syro-macédonien de *péritios* correspondait à la deuxième moitié de janvier et à la première de février, SCHUERER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 4e édition, t. I, p. 745. Movers (*loc. cit.*, t. II, partie I, pp. 330, 331), remarque qu'une fête de la « résurrection », liée, sans doute, au renouveau du printemps, aurait dû se célébrer plus tard. On comprend ainsi que l'histoire ait tenu à enregistrer

il cingla vers Chypre à la tête d'une flottille de guerre, et ramena sous son autorité les habitants de la ville de Kittion, qui refusaient de lui payer leur tribut[1]. Car il était précis dans ses comptes, comme l'est tout vrai commerçant ; Salomon lui-même, comme les gens de Kittion, devait l'apprendre un jour.

Les rapports suivis de Salomon avec Tyr engagèrent aussi ce roi dans une tentative qui n'était pas pour déplaire à son esprit novateur : il résolut d'entreprendre des croisières commerciales tout comme les Phéniciens. Les Hébreux eurent presque toujours horreur de la mer, loin de laquelle ils furent constamment tenus par leur destinée politique[2]. Salomon, soit par entente des affaires, soit à l'imitation ou à la suggestion de Hiram, fit taire les répugnances de ses sujets. Il leva parmi eux des matelots. Il semble bien que c'est d'abord en Méditerranée que les Hébreux de Salomon commencèrent à prendre la mer, et que le fameux voyage d'Ophir n'eut lieu qu'ensuite, car la Méditerranée invitait les habitants de Canaan aux voyages maritimes plus naturellement que ne le faisait la Mer Rouge[3]. Sa côte, presque partout sablonneuse, n'offrait pas,

cette anticipation anormale. Le P. Lagrange (*Etudes sur les Religions Sémitiques*, 2e édition, pp. 310, 311) doute qu'il s'agisse d'une fête de la résurrection de Melkarth, et penserait qu'il s'agit plutôt de l'érection du temple de ce dieu. De fait, le mot ἔγερσις ne se trouve pas dans le texte de Ménandre cité par Josèphe dans *Contra Apionem*, I, 18, et, ici, il s'agit réellement de l'érection du temple d'Hercule qui a lieu « en premier lieu », celle du temple d'Astarté ayant suivi. Mais dans une autre citation du même texte aux *Antiquitates Judaicae*, VIII, 5, 3, πρῶτος, « le premier » se rapporte à Hiram, non au temple, ce qui s'entend mieux d'une translation d'une fête que d'une construction, et il est plus naturel de penser que ἔγερσις a été omis, par une fausse interprétation, dans l'une des deux citations qu'ajouté dans l'autre.

1. Kittion ou Citium est identifiée avec *Larnaka* qui est située sur la côte sud-est de l'île de Chypre.

2. On trouve dans les psaumes de nombreuses expressions de cette horreur instinctive de la mer que, d'ailleurs, éprouvent les nomades des déserts. Aucune image des malheurs qui s'abattaient sur le juste ne paraissait aussi exacte que celle des flots courroucés et des brisants furieux qui semblent s'acharner sur l'infortuné qu'ils ont pu saisir. Dans la reconstitution du monde à la fin des temps, il y aura bien de nouveaux cieux et une nouvelle terre, mais il n'y aura plus de mer : « Primum enim caelum et prima terra abiit, et mare jam non est », *Apocalypse*, XXI, 1. Toutefois, quelques tribus s'occupèrent d'assez bonne heure de pêche ou de navigation, tel Zabulon (*Genèse*, XLIX, 13), Aser, Dan (*Juges*, V, 17) ; mais Dan n'est que *gêr*, ou mercenaire, sur les bateaux.

3. On confond communément les croisières en Méditerranée et le voyage d'Ophir. Pourtant, les textes, si on les examine de près, les distinguent nettement. Dans I *Rois*, X, 22, il est question des navires que Salomon possède « sur la mer » ; cette

il est vrai, de ports très faciles. Mais elle en possédait de suffisants : Gaza, avec son anse peu profonde et exposée aux vents du large ; Ascalon, d'où, vers l'an 1200, partit la flottille qui ravagea Sidon ; Asdod et Jamnia, qui avaient l'une et l'autre un faubourg sur la mer ; Jaffa, où pouvaient aborder les radeaux de cèdres et de cyprès venus du Liban ; Dôr, avec son éperon rocheux flanqué de deux anses, où les Zakkalas, soumis depuis peu à Israël, s'étaient adonnés à une navigation très active ; plus au nord, enfin, Akko, qui surveillait l'ample et gracieuse baie que le Carmel domine majestueusement. Grâce aux victoires de son père, qui avait conquis ou réduit en vassalité une grande partie des territoires philistins de la côte, Salomon avait à sa disposition plusieurs de ces ports, notamment celui de Dôr et celui de Jaffa[1].

Il trouvait, en outre, chez les Phéniciens, les constructeurs de navires et les maîtres de navigation dont il avait besoin.

Pour les constructions navales, les Phéniciens jouissaient de longue date et jouiront longtemps encore d'une large renommée. Ils la durent non pas seulement à la qualité de

mer ne peut être que la Méditerranée, puisqu'elle n'est pas déterminée autrement, tout comme dans I *Rois*, v, 23, où il s'agit des radeaux de bois venant de Phénicie à Jaffa. Le mot « Mer » était si clair dans ce sens qu'il servait à désigner l'un des points cardinaux du pays de Canaan, l'ouest selon notre manière de parler. La suite de ce verset, où le verbe est à l'imparfait, montre qu'il s'agissait ici de croisières qui furent répétées à plusieurs reprises. Pour le voyage d'Ophir, au contraire, les verbes sont à l'imparfait consécutif (I *Rois*, IX, 26-28) et au parfait (X, 11) ; ils n'indiquent donc qu'un voyage unique. De la négligence de ce détail résulte beaucoup de confusion dans ce que l'on dit et induit au sujet du voyage d'Ophir, car on lui attribue ce qui est spécifié des voyages multiples effectués sur « la Mer » Méditerranée. Les textes, mieux compris, distinguent pourtant les cargaisons selon qu'il s'agit de l'un ou des autres, et la durée de trois ans est uniquement indiquée pour les croisières faites sur « la Mer ».

1. Sur ces diverses villes pourvues de port, voir *La Période des Juges*, à l'index ; sur les fouilles anglaises récemment opérées à Dôr, *Revue Biblique*, 1924, pp. 421-424. Quelques-uns de ces ports avaient été déjà utilisés par les Phéniciens dans les temps antiques. Les Philistins et leurs alliés, qui s'en emparèrent au XIIe siècle, s'en servirent à leur tour, car ils étaient restés adonnés, en partie, à la navigation. Peut-être même surent-ils donner de nouveaux aménagements à ces ports. Beaucoup d'entre eux venaient de Crète, et les Crétois étaient de remarquables constructeurs maritimes, comme l'a montré la découverte d'un port antique submergé à l'île de Pharos, devant Alexandrie, port dont la construction semble bien devoir être attribuée aux Crétois.

Salomon possédait Dôr, dont il fit un chef-lieu d'une de ses douze préfectures ; voir au chapitre précédent. Quant à Jaffa, elle est mentionnée par II *Chroniques*, II, 16, comme le lieu où Salomon faisait prendre les bois venus en radeaux du Liban. Il en fut de même pour la construction du second temple, *ibid.*, III, 7.

leurs matériaux, ces planches de sapins et de cèdres qu'ils fournissaient à tant de navigateurs des pays étrangers, mais aussi à la supériorité de leur main d'œuvre, qui leur était réclamée du dehors, en Assyrie comme en Égypte[1]. A son tour, Salomon se procura chez eux son matériel flottant. Comme il projetait des voyages au long cours, ses navires devaient être plus solides, plus vastes, et par suite plus lourds que les navires égyptiens. Ils reçurent sans doute déjà de son temps, si ce n'était leur appellation phénicienne, la dénomination de « navires de Tarsis », d'après le nom d'un pays fort lointain, où l'on ne pouvait se rendre sans crainte d'un malheur que sur des navires particulièrement robustes[2]. On pourrait peut-être se les représenter assez semblables aux unités d'une flottille phénicienne figurée sur des bas-reliefs peints dans un tombeau thébain de la XVIIIe ou de la XXe dynastie. Ces navires ont une quille arrondie, relevée hors de l'eau à l'avant comme à l'arrière, avec une proue et une poupe verticales fort hautes. Au centre se dresse le mât, maintenu par de nombreux cordages ; il soutient deux longues vergues hori-

1. Les Égyptiens, dès leur IVe dynastie, appelaient les gros navires des *kebenit*, c'est-à-dire des navires de Byblos. Le nom semble moins se rapporter aux matériaux qu'aux constructeurs renommés de cette ville phénicienne. Au cours de sa sixième campagne, Sennachérib, voulant atteindre Mérodach-Baladan II, qui s'était réfugié en Élam, fit construire des vaisseaux de haut bord par des prisonniers du pays hittite, Tyriens, Sidoniens et Chypriotes ou Ioniens, qui y servirent également comme matelots : DELITZSCH, *Wo lag das Paradies*, pp. 76, 99 et p. 141, où l'auteur rappelle à ce propos, que, d'après Arrien et Strabon (il faut ajouter Plutarque), Alexandre fit construire en Phénicie et en Chypre des navires démontables, et les fit transporter jusqu'à Thapsacus sur l'Euphrate, où on les monta. Sennachérib avait fait rouler les siens du Tigre au canal Arakhtou.

2. On trouve l'expression « navires de Tarsis » dans I *Rois*, X, 22 ; XXII, 49 ; *Isaïe*, II, 16 ; XXIII, 1, 14 ; LX, 9 ; *Ezéchiel*, XXIX, 25 ; *Psaumes*, XLVIII (Vulgate, XLVII), 8 ; II *Chroniques*, IX, 21. Comme nous disons un « transatlantique »»pour désigner un bateau d'un fort tonnage, même s'il voyage sur le Pacifique, l'expression hébraïque désigne, non pas exclusivement les navires qui allaient à Tarsis, situé en Méditerranée, puisqu'elle s'emploie pour ceux qui allèrent à Ophir, situé au plus près dans la Mer Rouge, mais les gros navires capables de faire un voyage aussi pénible que celui de Tarsis. La méprise, il est vrai, se trouve dans le texte actuel de II *Chroniques*, IX, 21 ; XX, 36 ; elle se corrige facilement par les textes parallèles de *Rois*. C'est là l'explication courante de l'expression « navire de Tarsis ». Mais on pourrait dire aussi bien et peut-être mieux que l'on désignait de la sorte les navires construits dans le pays de Tarsis et copiés par d'autres navigateurs ; voir la note précédente sur l'expression égyptienne « navires de Byblos ». Cette explication ne serait guère satisfaisante si Tarsis était en Espagne, où l'on n'allait sans doute qu'assez rarement ; elle le serait davantage si, comme on va le dire, il y a des raisons de penser que Tarsis se trouvait vers le Bosphore ou dans la Mer Noire, où la navigation était plus intense.

zontales, où s'attache la voile rectangulaire. Un bastinguage cloisonné court le long du pont au-dessus d'une quinzaine d'ouvertures carrées destinées au passage des rames. Deux longues rames constituent le gouvernail. A l'étrave est attachée une amphore volumineuse qui semblerait contenir la provision d'eau douce. Les hommes de l'équipage, qui grimpent lestement aux agrès, ne portent qu'un pagne blanc orné de dessins rouges ou verts ; mais le patron du navire et le pilote sont vêtus de la longue et riche robe syrienne, qui forme pèlerine sur les épaules, se croise devant le corps et se noue d'une ceinture à gros nœud. Tel devait être à peu de choses près l'aspect des navires et des matelots d'Israël [1].

Ceux-ci, qui copiaient les Phéniciens, durent apprendre aussi d'eux l'art nautique. Pour se mettre à leur école, l'époque se trouvait des plus heureuses, car les Phéniciens inauguraient alors une période d'expansion maritime des plus prospères. Ils n'étaient plus, comme jadis, de simples aventuriers de la mer, se lançant au petit bonheur sur des flots aux promesses mystérieuses, pour découvrir des parages accueillants, des marchandises exotiques et des marchés avantageux. Sur divers points du littoral de la Méditerranée, et même à l'entrée de l'Atlantique, ils possédaient de nombreux comptoirs, quelques colonies, et ils allaient en fonder beaucoup d'autres[2]. Pour peu qu'ils s'y prêtassent, et dût-on payer cher leur concours, on pouvait se fier à leur expérience et voguer dans leur sillage avec l'espoir de réussir comme eux.

La navigation se faisait de préférence le long des côtes,

1. Tous ces détails sont tirés de DARESSY, *Une Flottille phénicienne*, dans *Revue Archéologique*, 1895, t. II, pp. 286-292, pl. XIV, XV. L'auteur attribue le tombeau à la XVIII[e] dynastie ; d'autres égyptologues le datent du règne de Ramsès III. Un des bateaux de cette flottille est souvent reproduit ; voir, par exemple, MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, t. II, p. 407 ; ou *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1497. On trouvera d'autres détails encore dans MOVERS, *Das Phönizische Alterthum*, 3[e] partie, pp. 148-199. Une description des navires phéniciens d'apparat est donnée par *Ezéchiel*, XXVII, 3-10 ; cf. P. CHEMINANT, *Les Prophéties d'Ezéchiel contre Tyr*, pp. 32-41. M. CONTENAU (*La Civilisation Phénicienne*, p. 296) croit avoir découvert une représentation plus précise des navires de Tarsis sur un sarcophage de Sidon et une monnaie de Byblos. Ce qui s'y ajoute de particulier, c'est une petite voile carrée portée par un mât à l'avant du navire ; elle devait aider à faire virer de bord.

2. Sur l'extension des comptoirs phéniciens, voir, *Saül et David*, pp. 15-17, et la carte de J. DE MORGAN, *Les Premières Civilisations*, p. 287.

afin d'éviter les surprises de la mer sournoise, et de trouver un abri pendant les nuits sombres tout au moins et lorsque se dessinait la menace d'un gros temps. Le séjour, dans ces abris, embouchures de rivières, criques à l'eau calme, anses en arrière d'un banc de rochers ou simple grève sur laquelle on échouait les navires, ne durait que le temps d'échapper à la tempête, de renouveler la provision d'eau ou de s'accorder un peu de répit[1]. On préférait se hâter vers les comptoirs et les ports. Là, le séjour pouvait se prolonger[2]. L'arrivée des marchands était vite signalée ; curieux, clients et commerçants accouraient voir, acheter et vendre. Les Phéniciens étaient partout bien connus. Ils apportaient toutes sortes d'articles riches et merveilleux, des bijoux et des parures qu'ils avaient l'art de présenter aux regards avides des femmes[3]. On les connaissait aussi pour leur astuce et leur rapine. Avec des airs d'amis généreux, ils savaient se faire bien payer leurs marchandises et prendre à vil prix celles des populations encore primitives qui ignoraient la valeur de leurs propres richesses, et ils ne perdaient guère une occasion opportune de s'approvisionner en marchandise humaine, la vente des esclaves qui n'avaient coûté que le risque de les prendre étant toujours d'un excellent rapport. Mais ils s'appliquaient davantage encore à ne jamais repartir à vide. Ils achetaient ou échangeaient sur place les produits et curiosités de la contrée et les colportaient ailleurs . Tout en gagnant ainsi de gros bénéfices, ils faisaient admirer partout les choses les plus belles du monde, et aidaient peuples et civilisations à ne pas s'ignorer mutuellement. Leurs affaires terminées, les navigateurs reprenaient leur voyage, trafiquant de port en port tant à l'aller qu'au retour.

A l'allure de ce grand cabotage, souvent interrompu ou retardé par le mauvais temps, par l'intensité ou le ralentissement du négoce, par la froideur ou les représailles de clients

1. Cf. GSELL, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, pp. 33-36.

2. Dans le récit du berger Eumée (HOMÈRE, *Odyssée*, XV, 403 et suiv.), il est dit que les Phéniciens s'étaient arrêtés toute une année dans une île située au-delà d'Ortygie.

3. Cf. HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 740 et suiv.; *Odyssée*, IV, 618.

trompés à un précédent passage, et que l'on essayait d'amadouer pour les tromper une seconde fois, il fallait près de trois ans à la flottille de Salomon pour accomplir sa croisière. Quelles régions visitait-elle ? Nous l'ignorons. Du reste, puisqu'elle fit plusieurs voyages trisannuels, elle put varier ses itinéraires. Si elle relâchait dans les comptoirs et les colonies des Phéniciens, tout le bassin de la Méditerranée s'ouvrait devant elle, et l'on peut croire qu'elle parut sur les côtes de l'Asie Mineure, des grandes îles grecques, italiennes et ibériques, et même au delà des Colonnes d'Hercule, ou dans le Pont-Euxin, si elle atteignit Tarsis, qui semble devoir être placé dans l'une ou l'autre de ces deux contrées. Nous savons seulement que, de retour à son port cananéen, elle débarquait une cargaison assez hétéroclite. La curiosité naïve des Hébreux admirait, entre autres choses, de l'or, de l'argent, de l'ivoire, qui allaient remplir les coffres du roi et servaient à embellir ses édifices, puis elle s'extasiait devant des singes, qui amusaient par leurs grimaces, et des paons, qui étalaient glorieusement leurs longues plumes diaprées[1].

1. L'ivoire, que l'on trouve si abondamment, même à l'époque antérieure à celle qui nous occupe, en Égypte et dans le monde égéen, provenait sans doute en majeure partie de l'Afrique. Mais on en pouvait aussi trouver aux pays voisins de la boucle de l'Euphrate. Dans le récit de la campagne de l'an XXXIII du pharaon Thoutmosis III (environ première moitié du XV[e] siècle), il est question d'une chasse aux éléphants où l'on en avait tué cent vingt. On trouve également des éléphants figurés dans le tombeau de Rekhmara (XVIII[e] dynastie) parmi le tribut apporté par les Syriens. Téglath-phalasar I[er] (vers 1100) chasse l'éléphant près de Harran, au bord du Chabour, tue dix mâles, et prend quatre bêtes vivantes, qu'il ramène à Assour avec les peaux et les dents (prisme, col. 6, ll. 70-75). Du pays de Muçru, au nord-est de la Cilicie, il vient également des éléphants comme tribut offert à Salmanasar II (troisième tiers du IX[e] siècle ; représentation sur l'obélisque noir). On voit que tout le nord de la Syrie fut assez longtemps parcouru par des troupeaux d'éléphants, et qu'il y en avait encore au temps de Salomon.

Les singes pouvaient provenir d'Afrique ; mais il s'en trouve de représentés également sur l'obélisque de Salmanasar. On en retrouve sur d'autres monuments assyriens ; sur des égyptiens aussi, en particulier comme raretés provenant du pays de Punt sur la côte africaine.

La traduction du mot hébreu *qôph* par « singe » est déjà celle des Septante ; elle est restée la plus usuelle ; sur d'autres opinions, voir le dictionnaire de GESENIUS-BUHL, 16[e] édition, au mot *qôph*.

Quant aux paons dont le nom hébreu *tukkiyyîm* (I *Rois*, X, 22 ; avec *û* dans II *Chroniques*, IX, 21) a été rapproché du nom malabare *tôgai* ou *thôgai*, on peut les croire originaires des Indes ; mais peut-être étaient-ils connus à cette date, et même avant, dans le bassin de la Méditerranée, comme on pourrait le supposer d'après un dessin de la salle du trône dans le palais de Cnossos, en Crête, où est représenté un griffon à crête de paon. Cf. DUSSAUD, *Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Egée*, 2[e] édition, p. 11, et planche 1, p. 16. Quelques

Ces croisières commerciales de la Méditerranée se renouvelèrent à plusieurs reprises ; elles constituèrent sans doute le principal trafic maritime de Salomon, celui qui lui procura la majeure partie de sa richesse. De sa propre initiative ou à l'instigation de Hiram, Salomon songea aussi, tant ce cabotage méditerranéen lui paraissait fructueux, à substituer les relations par mer aux communications par terre dans ses transactions avec l'Arabie. Construire et équiper quelques navires dans un port édomite du golfe Élanitique, s'abandonner aux vents alternés qui soufflent sur la Mer Rouge, puis, si on la dépassait, à la mousson régulière et douce de l'Océan Indien, et atteindre ainsi le but sans fatigue excessive, sans frais exagérés et presque sans risques, serait chose plus facile que d'organiser une caravane israélite de Jérusalem au golfe d'Aden. On n'aurait pas à recourir aux escortes coûteuses et peu sûres des tribus arabes, jalouses de garder leur pays fermé aux étrangers ; on pourrait aisément augmenter la quantité des marchandises transportées et multiplier les échanges en cours de route ; le gain de l'entreprise en serait plus que doublé. Salomon se décida à tenter l'aventure. A Éziongaber, près d'Élath, il établit son chantier maritime et construisit sa flottille ; la direction en fut encore confiée à des marins phéniciens[1].

Elle atteignit le pays d'Ophir, pays mystérieux dont l'or était célèbre en Israël. Au témoignage des Hébreux, il devait se trouver en Arabie, sur quelque point voisin des côtes du sud-est ou de celles du nord-est, dont les géographes classiques

exégètes, à la suite de Niebuhr, voudraient lire *sukkiyyîm*, comme dans II *Chroniques*, XII, 3 au lieu de *tukkiyyîm*, et interprètent ce mot au sens de « nègres » ; cf. *Orientalistische Literaturzeitung*, t. III, col. 69. W. M. Müller veut retrouver dans *tukkiyîm* l'équivalent de l'égyptien *tom*, « lévrier »»; cf. *ibid.*, col. 269. Voir aussi, *ibid.*, t. IV, col. 148 ; t. XVI, col. 539. Mais, à part les Septante, qui semblent n'avoir pas traduit ce mot, les versions le traduisaient déjà par « paons ».

1. Éziongaber n'est pas identifiée, mais sa position dans le golfe Élanitique est attestée par I *Rois*, IX, 29. Toutefois, comme la portion sud de la Arabâ est aujourd'hui comblée par des alluvions, il pourrait se faire que le golfe Élanitique eût été plus profond à l'époque antique, et que l'emplacement d'Éziongaber fût à chercher dans l'intérieur des terres. Il est à remarquer, en effet, que dans II *Rois*, XIV, 22 ; XVI, 6, il n'est plus question, au temps d'Amasias et d'Achaz (VIII[e] siècle avant J.-C.), de la ville d'Éziongaber, mais de celle d'Élath, dont la possession est âprement disputée en raison de sa richesse.

ont vanté la richesse en terrains aurifères [1]. C'était sans doute une sorte de carrefour commercial où, en plus des produits indigènes, se rencontraient des produits du reste de l'Arabie, de l'Afrique orientale, des pays qui bordent le golfe Persique et des produits de l'Inde même. Des marchands, de race et de parlers divers, venus de loin en caravanes ou par bateaux, les déballaient, les échangeaient, et retournaient ensuite dans leur patrie avec des choses étranges et luxueuses, qui faisaient rêver merveilles des pays inconnus d'où elles provenaient.

1. Dans la question d'Ophir, qui a suscité tant de solutions disparates, il est peu facile de comprendre pourquoi on s'est si souvent écarté de la donnée biblique très ferme de *Genèse*, x, 29 ; I *Chroniques*, I, 23, qui fait d'Ophir un descendant de Sem par Joktan. Tous les descendants de ce Joktan dont les noms ont pu être identifiés, représentent des peuples de la péninsule d'Arabie. C'est donc là qu'il convient de chercher Ophir. Quant à une localisation plus précise, il est difficile d'être aussi affirmatif. A tenir compte de l'ordre du texte biblique, Ophir se serait trouvé situé entre Saba et Hawilâ, deux pays également renommés pour leur or (Saba : *Ezéchiel*, XXVII, 22 ; *Psaumes*, LXXII (Vulgate, LXXI), 15 ; pour le Saba du nord, I *Rois*, x, 10, voir, ci-dessous, p. 135, n. 2 ; Hawilâ, *Genèse*, II, 11). Saba était situé vers la pointe méridionale de l'Arabie ; Hawilâ s'étendait au nord et peut-être au nord-est. Une localisation sur le littoral de l'Hadramont, au sud, ou sur le littoral du nord-est serait donc assez conforme à l'indication de la Bible. Il paraît que, dans le golfe d'Oman, se trouve une localité du nom d'El-Ophir, un peu au sud de Sohar ; on aurait là une situation favorable, puisque des marchands venant des Indes pourraient y entreposer du bois d'almouggim, le seul produit de la cargaison qui exigeât des relations avec ce dernier pays. Une autre hypothèse placerait Ophir plus au nord, dans le golfe Persique, dont la portion élamite était nommée Apir, ce nom s'étendant à la côte d'Arabie qui lui fait face ; cette opinion a été mise en avant par Hommel, *Die Altisraelistische Ueberlieferung* p. 236, et défendue par Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, pp. 353-387. Il faudrait savoir si l'une ou l'autre de ces deux régions était assez riche en or pour que l'on pût parler couramment, comme la Bible, de « l'or d'Ophir ». En tout cas l'or d'Arabie est cité par les auteurs classiques comme Diodore de Sicile, Agatharcide, Artémidore dans Strabon, Pline. On fait du reste remarquer que l'or du sud et du sud-est de l'Arabie était qualifié d'ἄπυρον, qui signifie « or natif », mais où il est tentant de retrouver un écho du nom d'Ophir.

Quant aux autres localisations d'Ophir, il suffira d'indiquer que l'on a proposé : en Afrique, le pays de Punt, sur la Mer Rouge, et la côte en face de Madagascar ; aux Indes, l'embouchure de l'Indus et le pays de Malabar ; on a même proposé la Malaisie. Sur ces opinions on trouvera de nombreux détails dans les divers dictionnaires bibliques ; en faveur des Indes, voir VIGOUROUX, *La Bible t les découvertes modernes*, 6[e] édition, pp. 382 et suiv. Comme on l'a remarqué précédemment, dans toutes ces opinions il y a confusion entre les croisières de Méditerranée et le voyage d'Ophir, et l'on y mêle les quelques détails relatifs aux cargaisons de ces deux groupes d'expédition maritime.

II. *Chroniques*, III, 6, ajoute que Salomon employa, pour décorer le temple, de l'or de Parwayim. Ce nom, qui désigne une localité, a été rapproché par Sprenger (*Die Alte Geographie Arabiens*, pp. 54 et suiv.) de Farwa, dans le Yémens ; par Glaser (*Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, p. 347) de Sâq el-Farwaïm, dans le nord-est de l'Arabie, vers le fond du Golfe Persique. Cette dernière localisation appuierait celle qui a été indiquée ci-dessus pour Ophir ; de ce dernier nom on pourrait, en conséquence, rapprocher Wafra, marqué dans cette même région, à l'ouest de Koweit.

Du pays d'Ophir, les gens de Salomon et de Hiram rapportèrent de l'or, des pierres précieuses et du bois d'almouggim. Ce bois était, semble-t-il, le santal rouge des Indes. Salomon en fit faire des crédences ou des balustrades pour le temple de Yahwè, ainsi que des harpes et des lyres pour les chanteurs. Il était fort rare ; on n'en revit plus jamais dans le royaume [1].

Cette croisière d'Ophir était une tentative un peu hasardée dans un monde que les Phéniciens eux-mêmes ne devaient guère connaître. Elle ne rendit pas ce que l'on en avait espéré, ou bien des difficultés surgirent auxquelles on ne se trouva pas en mesure de faire face[2]. Toujours est-il qu'on ne la renouvela point et qu'elle resta le symbole d'une entreprise extraordinaire qui ne se réussit pas deux fois. Quand, au IXe siècle, les rois d'Israël et de Juda voulurent la reprendre, ils échouèrent piteusement au port même, leur bateau s'étant brisé avant d'avoir pris la mer [3].

1. I *Rois*, X, 12. Si le bois d'almouggim est bien un bois des Indes, il n'est pas nécessaire de penser que les marins de Salomon allaient le chercher aux Indes ; le commerce antique, soit par terre soit par mer, se faisait en grande partie par échange. Du reste, les objets confectionnés en bois d'almouggim n'étaient ni si nombreux ni si volumineux qu'il faille supposer que l'on avait rapporté une cargaison considérable de ce bois précieux. Quant à la nature de ce bois, l'opinion la plus courante le considère comme du bois de santal rouge, que l'on trouve aux Indes. Sur la côte de Malabar, l'un de ses noms est *valgu (valgum, valguka)* ; le nom hébreu pourrait en être dérivé par chute du *v* initial, à peu près absent du vocabulaire hébreu ; cf. E. LEVESQUE, *Santal* dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1466-1468. Mais, par ailleurs, il se trouve qu'un bois nommé *âlammâku* est signalé dans les matériaux employés par Sennachérib, CHEYNE, *Expository Times*, t. IX, pp. 470 et suiv., 525 et suiv. ; la dérivation du mot hébreu est également possible dans ce cas, et, à l'appui de cette opinion, viendrait assez bien le texte de II *Chroniques*, II, 7, où des *algoummim* (métathèse de *g* et de *m*, qui se retrouve *ibid.*, IX, 10 et suiv.) sont nommés avec les cèdres et les cyprès comme poussant sur le Liban. Cette indication serait peu favorable à l'identification de l'almouggim avec le santal ; aussi les partisans du santal pensent que le texte de II *Chroniques*, II, 7, serait à simplifier d'après le passage parallèle (I *Rois*, V, 20 (Vulgate, 6), qui ne mentionne que les cèdres, ou d'après *ibid.*, 22 (Vulgate, 8), qui ne parle que des cèdres et des cyprès. Ils proposent aussi une correction du texte des *Chroniques*. Il faut convenir que la désignation très nette du bois d'almouggim comme venant d'Ophir enlève une bonne part de son importance au texte du Chroniqueur.

2. La difficulté principale en dehors des difficultés d'ordre pratique, pourrait bien être d'ordre politique. Pour atteindre le golfe Élanitique, il fallait passer par le pays d'Édom, que David avait soumis. Salomon ne fut pas en mesure, comme on le verra ci-dessous, de maintenir cette conquête. Sans secouer tout à fait sa suprématie, Hadad, le roi d'Édom, fut pour lui un « adversaire » inlassable, et entrava sans doute de son mieux les entreprises commerciales de son suzerain de Jérusalem.

3. I *Rois*, XXII, 49, 50 ; II *Chroniques*, XX, 35-37. Ces deux rois qui ne réus-

III. — Les relations avec l'Égypte

Avec l'Égypte, Salomon noua aussi des relations d'ordre commercial, mais beaucoup moins actives qu'avec Tyr, dont il était comme l'associé ; il y achetait des chevaux et des chars, et convoyait à travers son royaume les caravanes égyptiennes qui gagnaient les pays du nord, la Syrie, la Phénicie, l'Asie Mineure et la Mésopotamie[1]. Mais la différence des races et des civilisations, la pauvreté du littoral cananéen en ports, les cinquante lieues de désert qui séparaient Juda des plaines du Delta, faisaient que l'Égypte paraissait plus lointaine que Tyr et que Damas. Du reste, un autre obstacle considérable, plus considérable encore, se dressait entre Israël et l'empire du Nil, pour gêner leurs rapports et les rendre précaires. Celui-là était d'ordre politique. L'entente ne pouvait pas être sincère, quand elle naissait entre les deux pays, car elle visait en somme le même objet, et cet objet n'était rien de moins que le royaume d'Israël. Salomon s'appliquait à en sauvegarder l'indépendance et à en soutenir l'essor ; les pharaons rêvaient toujours d'en faire une annexe de leur empire. A maintes reprises, depuis de longs siècles, ils avaient été les maîtres de Canaan, tantôt d'une manière effective, tantôt d'une manière nominale ; et, conquérants heureux ou rois fainéants, ils n'avaient jamais cessé de penser que leur frontière septentrionale serait mal défendue par le désert s'ils ne possédaient encore ce boulevard avancé du côté de la Syrie[2] ; que leurs dieux seraient moins glorifiés s'ils ne leur y élevaient des temples ; leurs revenus, moins abondants, s'ils n'en tiraient des redevances.

sirent pas à imiter leur grand devancier, sont Josaphat de Juda et Ochosias d'Israël ; ils régnaient en même temps vers le milieu du IXe siècle avant J.-C.

1. Convoyer leurs caravanes était l'un des devoirs que les princes puissants exigeaient de ceux qui reconnaissaient leur autorité. Cette protection était d'autant plus nécessaire que les voyages par terre étaient, dans l'antiquité, beaucoup moins sûrs que les voyages par mer. Plusieurs lettres d'El-Amarna témoignent des inquiétudes qui assaillaient les rois du nord quand ils expédiaient des courriers ou des convois en Égypte, à travers Canaan ; ils demandaient le libre passage pour les leurs aux rois de ce pays ; de son côté, le pharaon donnait des ordres à ceux-ci pour qu'ils servissent de guides et de gardes à ses caravanes. Cf. Knudtzon, *Die El Amarna-Tafeln*, p. 271, 1-10 ; p. 815, 6-25.

2. Le royaume hébreu étant plus ou moins étroitement soumis à elle, les Égyptiens pouvaient espérer n'avoir rien à craindre du jeune royaume araméen de Damas, qui se développait avec une rapidité inquiétante.

Après Ramsès III, qui, vers 1200 avant J.-C., y avait reparu pour refouler l'invasion philistine et pour aller cueillir quelques lauriers sur les rives de l'Oronte, les pauvres héritiers de son nom n'avaient hérité ni de son esprit d'entreprise, ni de son humeur guerrière[1]. Neuf Ramsès lui succèdent à Thèbes qui s'effacent avec indolence devant les prêtres du grand dieu Amon, plus riches et plus puissants qu'eux. Cependant, le Delta, où l'affluence des étrangers, mercenaires, esclaves, agriculteurs, commerçants, apportait un ferment d'activité et de vigueur, commençait à s'orienter vers l'autonomie. Quand cette dynastie des Ramsès s'éteignit vers 1100, et tandis que les prêtres d'Amon s'adjugeaient la couronne à Thèbes, Smendès fondait à Tanis, à la pointe orientale du Delta, la XXIe dynastie. Elle ne fut pas aussi brillante que l'audace de ses débuts le ferait supposer. Tout ce qu'elle put avoir de force lui vint des mercenaires libyens qui profitaient de sa faiblesse pour affluer dans le Delta et y accaparer les charges avec les honneurs. L'un d'eux, du nom de Shéshonq, s'allia à la famille royale, fit obtenir par mariage à l'un de ses fils le pontificat de Thèbes, et, ainsi maître des deux royaumes, fonda à Bubaste la XXIIe dynastie, qui réunit la double couronne de la Haute et de la Basse Égypte, et qui essaiera de reconquérir Canaan. On était alors à peu près au milieu du Xe siècle ; Salomon régnait à Jérusalem depuis une vingtaine d'années.

La politique d'intrusion en pays cananéen était trop dans les traditions des monarques du Nil pour que les pharaons tanites de la XXIe dynastie eux-mêmes ne s'en inspirassent point. Du côté de Thèbes, où dominaient les prêtres, et du côté de l'Éthiopie, qui, malgré son éloignement, reconnaissait leur pouvoir, ils n'avaient pas assez d'énergie pour se lancer dans des entreprises qui eussent fait d'eux tout au moins des organisateurs autoritaires mais bienfaisants. Ils pouvaient être d'autant plus tentés de jeter du côté de la Syrie méridionale les regards ambitieux qui ne manquent guère au roi le plus effacé. S'ils n'y envoyèrent pas quelques contingents libyens du temps de David, pour mettre à la raison les Phi-

1. Sur cette période de l'histoire d'Égypte, voir, *Saül et David*, pp. 6-12.

listins trop remuants, ils durent se réjouir des coups que ce roi leur porta, de la demi-sujétion qu'il leur imposa et de l'ordre, précurseur de la prospérité, qu'il établit dans la contrée.

Toutefois, ses succès et sa puissance, sans provoquer dans le Delta des craintes qui eussent été chimériques, y diminuaient l'espoir des entreprises cananéennes, que tout bon pharaon n'abandonnait jamais. Aussi, quand le jeune et dernier rejeton de la famille royale d'Édom, Hadad, échappant non sans peine aux exécutions systématiques de Joab, vint chercher un refuge en Égypte, il y fut accueilli mieux qu'un fugitif : le pharaon le traita en prince du sang, l'éleva, le dota, le maria à la cour[1]. C'était embrasser sa querelle, presque partager sa haine contre les Hébreux persécuteurs, et se faire de lui un allié éventuel pour le jour où l'on ne se bornerait pas à des actes d'hostilité aussi détournés contre des voisins qu'on essayait de mortifier de loin, faute d'être en mesure de les attaquer en face. Hadad ne trompa point ces calculs politiques. Dès qu'il apprit que David était mort et Joab exécuté, il regagna son royaume malgré les instances polies du pharaon son hôte, bien décidé qu'il était à exercer sans faiblesse à l'égard de son suzerain, le roi de Jérusalem, un pouvoir auquel il tenait, ne fût-ce que parce qu'il avait failli le payer de sa vie. Salomon gendre, lui aussi, d'un pharaon, n'apprit pas sans déplaisir le retour de ce parent peut-être, en tout cas de ce vassal dont il n'avait pas besoin. Presque tout le long de son règne il trouva en lui un « adversaire » souple et gênant. Hadad ne lui fournit même pas le prétexte d'une guerre, où il eût risqué de tout perdre, mais il ne facilita point, et au contraire, il s'ingénia à entraver le passage des caravanes et les entreprises maritimes de Salomon qui, tant sur le territoire édomite que dans la Mer Rouge, drainait à son profit une partie des richesses dont Édom et surtout l'Égypte avaient jusqu'alors recueilli leur large part.

L'an XXIV de son règne, Salomon conduisait de Ville-David à un palais magnifique construit exprès pour elle parmi les autres édifices du harem, une princesse égyptienne qu'il avait

1. Sur la guerre d'Édom, les massacres de Joab et la fuite de Hadad en Égypte, cf. II *Samuel*, VIII, 13, 14 ; I *Rois*, XI, 14-22, et *Saul et David*, pp. 225-228.

pour femme depuis un certain temps[1]. En lui donnant sa main, cette reine lui avait apporté en dot une ville de première importance, Gézer, située aux deux tiers du chemin de Jérusalem à la côte, sur une éminence de la plaine d'où elle surveillait, d'un côté la grande route commerciale du littoral, de l'autre, l'entrée de la Montagne[2]. Restée en partie au pouvoir des Cananéens lors de la conquête israélite, laissée indépendante par Saül, qui avait pourtant malmené durement les Cananéens des autres villes de la région, Gézer n'avait été réduite ni par David, ni par Salomon[3]. Elle devait être très forte pour leur avoir tenu tête, à Salomon surtout, qui s'était appliqué à écraser les survivants encore autonomes de la population païenne. Pour en venir à bout, il n'avait fallu rien de moins que l'intervention des Égyptiens ; le pharaon, père de la princesse traitée avec tant d'égards, avait assiégé la place, l'avait prise et, l'ayant incendiée après le massacre des habitants, l'avait remise à son gendre avec sa fille[4].

1. D'après les données chronologiques traditionnelles, Salomon qui mit vingt ans pour construire le Temple et les palais (I *Rois*, IX, 10), avait commencé les travaux la quatrième année de son règne (*ibid.*, VI, 1), et ce n'est qu'après les avoir tous achevés qu'il mena à son palais la princesse égyptienne qu'il avait épousée, et qui jusqu'alors avait habité dans Ville-David (*ibid.*, III, 1). Contre la réalité historique de ce mariage de Salomon avec une fille d'un pharaon, quelques historiens objectent que les rois d'Égypte ne donnaient pas leurs filles en mariage à des princes étrangers. Ils appuient cette affirmation sur le refus qu'Aménophis III oppose à Kadashman-Harbe, roi de Babylone, de lui marier sa fille, cf. KNUDZTON, *Die El-Amarna Tafeln*, 4, ll. 6, 7. Mais, d'abord, à quatre siècles de distance, les pharaons pouvaient fort bien avoir modifié en ce point les principes de leur politique et se montrer moins dédaigneux. En outre on peut observer qu'un pharaon, disposant toujours d'un harem nombreux, pouvait céder sans trop de répugnance à un roi voisin quelque fille d'une de ses femmes de premier rang, sans que ce fût celle de la première de ses épouses, ordinairement une femme de sa parenté et quelquefois sa sœur. Enfin, si Salomon épousa, comme on pourrait le supposer, une fille de Shéshonq (voir, ci-dessous, p. 59, n. 1), celui-ci, n'étant en somme qu'un usurpateur sans haute lignée, pouvait avoir moins de dédain pour ses collègues voisins que le pharaon d'une dynastie depuis longtemps au pouvoir.

2. Gézer est aujourd'hui Tell Djézeri. Cette ville a été l'une des villes bibliques qui ont été jusqu'ici le plus méthodiquement fouillées, et les résultats des fouilles ont été publiés par R. A. S. MACALISTER, en trois volumes, sous le titre *The excavation of Gezer, 1902-1905 and 1907-1909.*

3. Les passages de *Josué*, X, 33 ; XII, 12 ; XXI, 21, qui relatent la défaite du roi de Gézer par Josué et l'attribution de cette ville aux lévites, doivent être interprétés d'après *Juges*, I, 29, qui remarque que les Cananéens y étaient encore nombreux, et y vivaient au milieu des Éphraïmites.

4. I *Rois*, IX, 16. Ce qui a été dit à la note précédente de l'existence d'une population mixte d'Israélites et de Cananéens à Gézer suggère une double hypothèse : ou bien la ville était redevenue cananéenne et c'est sur ces païens que le pharaon

Cette intervention vigoureuse montre assez que l'Égypte, en dépit de son effacement depuis Ramsès III, considérait toujours Canaan comme son fief. Était-ce un des derniers pharaons de la XXIe dynastie tanite qui occupait ainsi l'ardeur guerrière de ses Libyens, ou Shéshonq, le fondateur de la XXIIe dynastie bubastite, qui inaugurait par ce coup d'éclat sa politique de pénétration armée en Canaan, politique qu'il couronnerait par une course victorieuse à travers les deux royaumes d'Israël et de Juda et par le sac de Jérusalem, cinq ans après la mort de Salomon ? Nous ne pouvons le préciser[1]. Mais, quelque gloire personnelle que Salomon pût retirer de ce concours, il ne devait pas autant s'en réjouir pour la sécurité de son royaume. Les Égyptiens n'avaient pas foncé sur Gézer sans s'être assurés au préalable de la soumission des Philistins par le territoire desquels il leur avait fallu passer ; c'était déjà entreprendre sur la suprématie que Jérusalem

l'aurait conquise pour son compte personnel ou pour le compte de son gendre, — ou bien elle était restée israélite, et alors la conquête égyptienne obligerait à supposer que le pharaon avait plus ou moins nettement fait la guerre à Salomon, qui, ayant d'abord perdu cette ville, l'aurait reçue ensuite avec la main d'une fille du pharaon, naturellement à titre de vassal. L'incertitude où nous sommes relativement aux conditions de cette conquête ne nous autorise pas à parler d'une véritable vassalité de Salomon à l'égard de l'Égypte, mais le peu que nous en savons suffit à établir ce qui va être dit d'une certaine dépendance du royaume hébreu à l'égard du pharaon.

D'après MACALISTER, *loc. cit.*, t. I, p. 20, les fouilles de Gézer n'ont pas révélé une destruction tellement radicale de la ville qu'elle n'eût plus été d'un bout à l'autre qu'un amas de cendres ; mais on a trouvé la trace de vastes foyers d'incendie dans les décombres appartenant à différentes périodes. Les traces de la reconstruction de Gézer par Salomon, reconstruction indiquée par I *Rois*, IX, 15, 17, sont probablement à chercher dans des tours carrées et dans une partie du mur d'enceinte de l'ancienne ville du côté nord ; c'est d'ailleurs l'endroit de la colline où la pente moins abrupte facilitait l'assaut. Toutefois, ce n'est là qu'une hypothèse. Sur ce point, voir, *loc. cit.*, p. 255.

1. On ne sait pas quel est le pharaon qui fut beau-père de Salomon. MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 738, n. 2, pense que ce fut probablement un des Psioukhânnit, le Psousennès II de Manéthon. C'est là l'opinion la plus commune. Mais la concordance chronologique entre les pharaons et les rois d'Israël est si mal établie qu'il n'est pas invraisemblable que ce fut Shéshonq. En tout cas, d'après nos données, Shéshonq commençait à régner comme pharaon à peu près en l'an XXIV de Salomon, puisque sa campagne en Israël et en Juda, qui eut lieu la cinquième année après la mort de Salomon, semble devoir se placer en l'an XX de son règne. Dans ces conditions, l'installation de la reine égyptienne dans le palais neuf coïncidait à peu près avec l'avènement de Shéshonq. Si l'on admettait un jeu de quelques années, on pourrait placer sans peine la prise de Gézer et le mariage vers la fin de la première moitié du règne de Salomon. L'histoire des rapports d'Israël avec l'Égypte pour cette période y gagnerait en unité. Mais nos bases chronologiques sont trop fragiles pour nous permettre autre chose que des aperçus.

y exerçait depuis les grandes victoires de David. Et puis, de quel œil inquiet Salomon, incapable de réduire Gézer, ne dut-il pas voir à sa frontière un allié puissant réussir là où il avait échoué, et songer peut-être déjà à commencer en plein Israël des opérations de conquête moins désintéressées ? En somme, l'Égypte, souriante et généreuse, mais les armes à la main, revendiquait ses droits séculaires sur le pays de Canaan[1].

Et il semble bien que Salomon dut les reconnaître. Son mariage avec une fille de pharaon annonce le mariage d'Achab d'Israël avec Jézabel de Tyr, celui de Joram de Juda avec Athalie d'Israël, et il a le même sens, c'est-à-dire la reconnaissance de la suprématie politique du monarque qui donne ou impose sa fille. On comprend mieux ainsi les honneurs exceptionnels que Salomon crut devoir accorder à une épouse qui l'honorait en entrant si richement dotée dans son harem[2], mais qui y apportait aussi cette fierté exigeante, hautaine, presque dédaigneuse, que l'on retrouvera chez Jézabel et chez Athalie. Quand il ravagera les deux royaumes hébreux, Shéshonq ne fera que poursuivre dans ses dernières conséquences cette politique entreprenante qui, ayant débuté par l'accueil fait à un prince fugitif victime de Jérusalem, puis continué par l'établissement d'une demi-suzeraineté, devait finir par la conquête et le pillage[3].

Au moment, du reste, où elle s'alliait par un mariage la cour de Jérusalem, l'Égypte fournissait un nouvel indice de ses véritables dispositions. Vers le temps où Salomon installait la fille du pharaon dans son palais, la rébellion, fomentée par ses rigueurs, ravivait dans le royaume les tendances sépara-

1. Salomon dut-il reconnaître la suprématie de l'Égypte, non seulement par une entente commerciale qui paraît assez bien établie, mais aussi par des redevances en nature et en argent, et par des envois de soldats auxiliaires (sur ce dernier point, cf. *Deutéronome*, XVII, 16) ? On ne saurait le dire, bien que quelques historiens l'affirment.

2. On aura une idée des richesses qu'apportait en mariage une princesse étrangère, en parcourant l'énumération des objets variés et nombreux de la corbeille de Dadouhepa, fille de Doushratta, roi du Mitanni, avec Aménophis III, Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 22.

3. Sur la politique des mariages entre l'Égypte et le Mitanni, à l'époque d'El-Amarna, cf. Davy et Moret, *Des Clans aux Empires*, pp. 333, 337, 338 ; entre Ramsès II et Khattousil, roi des Hittites, *ibid.*, pp. 381-384. Dans ce dernier cas, Khattousil amène lui-même sa fille au pharaon, signe à peine déguisé de vassalité.

tistes, que son père n'avait qu'endormies et que lui avait essayé d'étouffer[1]. On verra comment un Éphraïmite, du nom de Jéroboam, fils de Nebat, que ses qualités énergiques avaient signalé à Salomon, mais aussi aux mécontents, qui s'agitaient déjà, apparut bientôt à tous comme celui qui devait mettre un terme à un despotisme intolérable. Un *nâbhî* israélite, Ahias de Silo le poussa sans détour à reconquérir l'indépendance des tribus d'Israël. Il allait y travailler lorsque Salomon, découvrant ces manœuvres, le fit rechercher pour le mettre à mort. Jéroboam prit la fuite, et c'est en Égypte que, comme Hadad l'Édomite, il se décida à demander un refuge : l'Égypte était décidément bien accueillante. Shéshonq y reçut Jéroboam à bras ouverts, trop heureux qu'il fut de trouver en cet insoumis l'instrument de ses projets d'intrusion dans les affaires du royaume hébreu. Il garda le transfuge près de lui jusqu'à la mort de Salomon et ne le laissa partir que pour aller recevoir la couronne que les Israélites, révoltés contre Juda, lui offraient à Sichem. La main de l'Égypte apparaît nettement dans la préparation de cette lamentable rupture, qui, en divisant les Hébreux, unis par leurs premiers rois, devait les livrer, affaiblis, à la convoitise de leurs voisins.

Ainsi, pendant tout le règne de Salomon, l'Égypte visa à replacer sur Canaan le joug qu'elle lui avait déjà imposé à plusieurs reprises, et se prépara à se lancer, l'heure venue, à la curée des richesses d'un protégé qui, en devenant trop puissant, avait eu l'imprudence d'outrepasser les espérances qu'elle avait mises en lui.

IV. — Les relations avec les Araméens

Suivi d'un peu trop près par l'Égypte, tracassé par Édom, exploité par la Phénicie, Salomon ressentit encore l'inquiétude incessante que lui causait Rezôn, le roi araméen de Damas.

1. Daprès I *Rois*, IX, 24, c'est la même année que Salomon installa la princesse égyptienne dans son palais et qu'il fit travailler au Millô ; cette année est l'an XXIV de son règne d'après I *Rois*, III, 1 et IX, 10, comme nous l'avons vu ci-dessus. Or, c'est pendant que Salomon faisait fortifier le Millô par une corvée de la Maison de Joseph que la rébellion devint menaçante, ainsi que l'indique I *Rois*, XI, 27.

Depuis le temps de Saül et de David, qui leur avaient interdit par les armes l'entrée des territoires hébreux, les Araméens avaient fait des progrès rapides et définitifs dans la voie de l'organisation. Nous les avons vus, aux périodes précédentes, déferler en masses plus ou moins compactes dans les plaines de la Cœlésyrie et sur les hauteurs de la Galilée, gagner Damas, s'épandre jusque vers le Hauran et le désert de Syrie, pousser même quelques pointes jusque dans le Galaad et la vallée du Jourdain. A l'époque de Salomon, il y avait peut-être un peu plus d'un demi-siècle que leur mouvement s'était ralenti et qu'ils achevaient de se fixer. Au désordre inévitable des premiers établissements de fortune avait d'abord succédé un assemblage de tribus plus ou moins sédentaires, un groupement mal défini de petites principautés autonomes et parfois rivales. Ainsi éparpillées, leurs tribus n'avaient pu résister au choc des tribus hébraïques, dont les premiers rois avaient uni et organisé les forces. Puis, avec le temps et sous l'action de la nécessité, elles étaient à leur tour parvenues à commencer leur centralisation. La première, la principauté de Çoba, avait réussi à s'arroger un semblant d'hégémonie sur ses voisines, Tôb, Damas, Beth-Rehôb, Beth-Maakhâ. Mais elle s'était exagéré sa puissance, et sa hâte à dominer lui avait été fatale. Mal soutenue par les Araméens de la région, qui ne voyaient pas tous d'un œil favorable ses tendances unionistes, écrasée par David à la bataille de Hêlâm, délaissée par ceux qu'elle avait voulu régenter et qui maintenant, comme les gens de Hâmath, envoyaient des félicitations et des présents à son vainqueur, Çobâ perdait pour toujours le premier rang qu'elle avait brigué et n'avait pas su conquérir[1].

Mais l'union s'imposait. L'homme de la situation fut un simple et heureux aventurier, un certain Rezôn, fils d'Elyâda, qui avait été au service de Hadadézer, le roi vaincu de Çobâ, et l'avait abandonné après sa défaite. Il reprit pour son compte personnel les projets ambitieux de son maître[2]. Renouvelant les exploits de David chef de bande, il avait, à la tête d'une

1. Pour le détail de ces faits, voir *Saül et David*, pp. 205-213.

2. I *Rois*, XI, 23-25.

poignée d'aventuriers, dirigé de droite et de gauche de hardies et fructueuses razzias. Comme personne parmi les Araméens, épuisés à la suite de leurs efforts inutiles contre David, ne s'était levé pour mettre une borne à ses entreprises, il avait fini par tenter un coup de main contre Damas, et s'en était emparé. La ville lui avait plu. Elle était si commerçante, comme carrefour des routes venant de Canaan et d'Égypte, de Phénicie et de Mésopotamie, de Babylonie et d'Arabie, si bien postée à l'abri de l'Anti-Liban et à la lisière du désert syrien, si hospitalière au milieu des sables avec ses eaux vives et fraîches, si riante enfin avec sa couronne de champs et de vergers, que, disant adieu à son existence de pillard, il s'y était installé avec ses gens, en était devenu le roi et en avait fait sa capitale. Il eut même le bonheur d'y fonder une royauté qui devait, par la suite, gagner la haute main sur la Syrie entière, soumettre Israël et Juda, et contrebalancer assez longtemps la puissance assyrienne [1].

Déjà plus ou moins maître de tous les Araméens, Rezôn s'appliqua à reprendre le contact avec les Hébreux. Son objectif de leur côté était d'arriver à s'ouvrir la grande voie commerciale qui, par les pays situés à l'est et à l'ouest du haut Jourdain, puis par les plaines de Beth-shean et de Yizreël, donnerait à Damas, avec des territoires fertiles, le contrôle ou même la possession des ports et de la route égypto-phénicienne du littoral de la Méditerranée. Il se heurta au royaume de Jérusalem, à son organisation solide, à son armement renouvelé.

1. On voit par cette série de faits à quel point l'histoire de la fondation du du royaume araméen de Damas ressemble à celle du royaume hébreu : immigration, conquête, groupements partiels, tentatives d'union, union enfin réalisée, autant qu'elle pouvait l'être, par un fugitif heureux, c'est la même évolution pour les Araméens que pour les Hébreux ; il n'y manque même pas ce Rezôn dont la vie d'aventure rappelle celle de Jephté et plus encore celle de David. C'est que, à vrai dire, si l'on ne considérait Israël que dans les circonstances humaines de sa vie sociale et politique, maintenant que les découvertes épigraphiques nous permettent de connaître la vie des autres peuples contemporains, on verrait la plupart du temps Israël suivre comme les autres peuples les lois que la Providence avait fixées pour leur commun développement. Mais où la différence saute aux yeux et s'impose à l'esprit même le plus prévenu, c'est lorsque l'historien compare la destinée religieuse de ces peuples. Israël seul possédait le monothéisme, qu'il a gardé, souvent malgré lui, et c'est à sa mission monothéiste qu'il est redevable du grand événement historique qui, même dans l'ordre humain, lui fait une place à part : sa restauration après l'exil et sa persistance après des siècles, quand tous les autres peuples, petits ou grands, qui ont été mêlés à sa vie, ont, depuis longtemps, sombré pour jamais.

Là, il ne remporta, du vivant de Salomon, aucun avantage de quelque importance ; et même, s'il avait réussi à s'annexer Hâmath de Çôbâ, il dut céder aux armes victorieuses du roi d'Israël cette place importante qui, située, semble-t-il, au delà des montagnes de Galilée, constituait une tête de route commerciale de première valeur[1]. Il n'en persévérait pas moins à harceler sans arrêt son redoutable voisin, et des escarmouches incessantes, tout inutiles qu'elles eussent pu être, en arrivaient quand même à diminuer dans une certaine mesure la sécurité de la frontière, la prospérité du trafic et la tranquillité du royaume.

***

Ces multiples rapports avec l'étranger, en élargissant l'horizon d'Israël, grandissaient à ses propres yeux ce jeune peuple qui, en moins d'un demi-siècle, était parvenu à conquérir le premier rang dans la Syrie méridionale[2]. Mais tout n'était pas profit dans cet essor subit et cette gloire soudaine. La religion de beaucoup d'Hébreux eut à pâtir de ces contacts prolongés avec des infidèles ; Salomon lui-même finit par perdre auprès de ses femmes païennes une partie de ce zèle religieux q'il

1. La prise de cette Hâmath par Salomon est signalée seulement dans II *Chroniques*, VIII, 3. Sur la situation de cette ville, voir, *Saül et David* p. 220, n. 1.

2. I *Rois*, V, 1, 4, séparés dans notre texte par une addition, décrivent l'étendue de l'autorité de Salomon ; dans 1 le texte hébreu a réuni deux phrases, mieux séparées par le grec B de *ibid.*, II, 46 b, 46 k, l'une sur les frontières de l'empire, l'autre sur les présents offerts au roi ; 4 reprend et précise l'indication des frontières. C'étaient, au nord, l'Euphrate et la ville de Thapsachus, située sur le cours moyen de ce fleuve ; au sud, le pays des Philistins et Gaza. L'Outre-Jourdain en entier était soumis (sur cette interprétation du *'ébhér hannâhâr*, voir, ci-dessus, p. 208, n. 1 ; voir aussi, ci-dessous, p. 13). Dans cette description protocolaire, il y a lieu de distinguer, comme lorsqu'il s'est agi de David, le royaume hébreu et les États tributaires, qui ne lui étaient pas annexés, puisqu'ils conservaient leurs rois, souvent hostiles, comme on vient de le voir. — Dans le grec B, II, 46 f, au lieu de Thapsachus, la ville frontière septentrionale est Ῥαφεί. Si l'on rapprochait ce nom de Ῥαφών (V, Ῥαφέλ) de I *Macchabées*, V, 37 ; JOSÈPHE, *Antiquitates Judaicae*, XII, 8, 14, il faudrait chercher cette ville dans la Décapole, où Pline mentionne une Raphana (*Historia Naturalis*, V, 18, 74) ; on la localiserait à Er-Râféh, à mi-chemin entre le lac de Génésareth et le massif du Hauran. Si ces rapprochements sont exacts, la lecture de B restreindrait notablement l'étendue de l'empire salomonien ; à vrai dire, elle pourrait plutôt indiquer celle du royaume hébreu : « de Raphé à Gaza » serait le pendant de l'expression plus courante « de Dan à Bersabée ».

avait hérité de son père, et dont il avait donné d'abord les preuves les plus éclatantes. Aussi, les écrivains sacrés, que la destinée du yahwéisme préoccupait infiniment plus que la puissance, la richesse et la gloire, ont-ils trouvé, dans les défaillances religieuses d'un roi d'ailleurs si grand, la cause des inquiétudes politiques que lui suscitèrent Jéroboam à l'intérieur, Rezôn et Hadad à l'extérieur du royaume[1]. Sans doute, au témoignage même de la Bible, sûrement Rezôn et probablement Hadad le tracassèrent dès ses premières années, alors qu'il était encore fidèle à son Dieu[2]. Mais, pour ces saintes âmes, c'était un problème obscur que d'expliquer pourquoi, après tant de promesses et malgré des magnificences inouïes, le royaume donnait l'impression qu'il avait abandonné le seul point où il eût trouvé son équilibre et la sécurité ; pourquoi, bien qu'elle dût se relever de cette crise, l'autorité du roi avait chancelé dès le milieu du règne ; pourquoi, enfin, son beau royaume s'était disloqué lamentablement au lendemain même de sa mort.

Ces contrastes déconcertants, où apparaissait la trace du doigt vengeur de Dieu, nous les retrouvons dans la politique extérieure de Salomon. Sans doute, Salomon se créa une situation internationale qui témoigne de réelles qualités. Profitant de l'affaiblissement des peuples voisins, que son père avait écrasés, il sut, en multipliant les préparatifs de guerre, procurer à son peuple le bienfait d'une longue paix et la guerre antique accumulait tant de ruines et d'horreurs qu'il eut, à ne la pas déchaîner, un mérite dont il convient de faire l'un de ses plus purs titres de gloire. D'autre part, l'entrée d'Israël en contact avec un monde qu'il n'avait guère connu jusque là

1. C'est là le sujet de I *Rois*, XI, tout entier.

2. Dans I *Rois*, V, 18 (Vulgate, VI, 4), Salomon, écrivant à Hiram au début de son règne, se loue de n'avoir pas d' « adversaire », *sâṭân* ; cf. aussi I *Chroniques*, XXII, 9 ; mais dans I *Rois*, XI, 25, il est dit expressément de Rezôn « qu'il fut un adversaire pour Israël durant toute la vie de Salomon ». Quant à Hadad, comme il rentra dans son royaume aussitôt après la mort de David, il est probable qu'il ne tarda pas à inquiéter Salomon. Toutefois, comme on l'a vu plus haut, Salomon dut garder encore un certain temps la haute main sur lui, puisqu'il put faire traverser Édom à ses caravanes, et se servir d'un port édomite comme chantier et base maritimes pour sa croisière d'Ophir. Mais le fait que cette croisière ne se renouvela point montre que c'est probablement d'assez bonne heure que Hadad s'émancipa.

devait, dans les vues de la Providence, servir, en dépit de risques sérieux, à l'épreuve, au développement et, plus tard, à la diffusion de la religion dont Israël avait reçu la garde. Mais, comme pour diminuer l'importance de ces avantages, Salomon ne réussit pas à maintenir ses tributaires dans une sujétion aussi étroite que sous David ; il n'empêcha pas ses « adversaires » gênants de le harceler sans répit ; nous le verrons contraint par sa prodigalité à entamer son territoire au profit des Phéniciens ; il n'échappa point aux prises de l'Égypte, dont il lui fallut, s'il n'en fut pas le vassal, reconnaître la suprématie et respecter la zone d'influence ; le yahwéisme enfin, malgré le rayonnement dont l'entourèrent les splendeurs du Temple, n'exerça point une influence prépondérante sur la direction générale des affaires, ni sur la conduite privée du roi, grisé par les civilisations des peuples d'alentour. Ainsi, dans toute sa politique étrangère, Salomon laisse percevoir une faiblesse ou une inhabileté qui nuisent à sa mémoire de roi. Il y a là une ombre qui fait tache sur le brillant tableau de son faste et de sa grandeur.

TARSIS *(note additionnelle)*

La question de la localisation de Tarsis est loin d'être résolue, malgré la faveur qu'on accorde assez généralement à l'identification de ce pays avec le Tartessos que les géographes classiques plaçaient au sud-ouest de l'Espagne.

Le nom הרשיש, *Tarshish*, n'est connu que par la Bible et par une seule mention, en dehors d'elle, sur une inscription phénicienne trouvée près de Nora en Sardaigne, *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. I, n. 144, p. 191.

Il n'est pas invraisemblable qu'il se rattache de quelque manière au nom des Tourousha, qui sont peut-être le Tîras de *Genèse*, x, 2, qui sont cités par Minephta parmi les « Peuples de la mer » (cf. *La Période des Juges*, p. 33, n. 2), et auxquels on a rattaché aussi les Tyrséniens ou Tyrrhéniens et les Étrusques.

Les données bibliques relatives à Tarsis se ramènent aux points suivants : 1° Tarsis appartient au groupe des popula-

tions ioniennes. D'après *Genèse*, X, 4 ; I, *Chroniques*, I, 7, il est de la famille de Japhet ; il a pour père Javan (= les Ioniens) et pour frères Élisa (= sans doute, Alasia de la Correspondance d'El-Amarna, soit les contrées de Chypre), Cetthim (= Kittion, de Chypre) et Dôdanim (inconnus, à moins qu'il ne s'agisse de Rôdanim, lecture des Septante, du texte samaritain de *Genèse*, et de *Chroniques*, c'est-à-dire des Rhodiens, ou des Danôna, cf. *La Période des Juges*, p. 34, n. 1 ou enfin des Dardaniens, *ibid.*, p. 32, 5). Cette parenté ethnographique localise nettement Tarsis parmi les populations préhelléniques du bassin oriental de la Méditerranée. — 2° Tarsis appartient au groupe des populations de l'Asie Mineure. Dans *Isaïe*, LXVI, 19, les réchappés d'Israël sont envoyés par Yahwè chez des nations païennes : Tarsis, Poul (inconnu ; on propose de lire Pout, comme dans *Ezéchiel*, XXVII, 10 ; XXX, 5 ; cf. *Jérémie*, XLVI, 9, qui le citent, comme ici, en compagnie des Lydiens ; sur un texte de Nabuchodonosor, qui nomme un Putu « des régions maritimes lointaines », cf. *Encyclo paedia Biblica*, col. 2985), Loud (= les Lydiens), Toubal (Tabal des Assyriens, Tibaréniens d'HÉRODOTE, III, 94 ; VII, 78, établis au nord de la Cilicie), Javan (= les Ioniens), les îles lointaines (de l'est et du centre de la Méditerranée). Dans *Ezéchiel*, XXVII, 12-15, on a la série suivante : Tarsis, Javan, Toubal, Mésékh (Muski des Assyriens, Mosches d'Hérodote, Mosocheni de JOSÈPHE, *Antiquitates Judaicae*, I, 6, I, établis dans la Cappadoce, au nord de Toubal), Togarma (nord du Taurus), Dôdan (au lieu de Dédan à corriger) ou Rôdan (grec, comme ci-dessus) avec des îles nombreuses. — 3° Tarsis est l'un des pays les plus éloignés d'Israël, à l'opposé des pays situés en Arabie, de Saba et de Dédan, *Ezéchiel*, XXXVIII, 13, de Shéba et de Saba, *Psaumes*, LXXII (Vulgate, LXXI), 10. C'est à Tarsis que Jonas, voulant échapper à la mission de Yahwè, cherche à se réfugier — 4° Tarsis est en relations étroites avec Tyr par le commerce ou par suite de la colonisation, *Isaïe*, XXIII, 6,10 ; *Ezéchiel*, XXVII, 12. — 5° Enfin, les marchandises, sinon les produits de Tarsis sont : l'or battu en feuilles, *Jérémie*, X, 9 ; l'argent, le fer, l'étain, le plomb, *Ezéchiél*, XXVII, 12. Pour la cargaison de la flottille de Salomon, or, argent, ivoire, singes et paons,

comme le texte ne dit pas qu'elle venait de Tarsis, elle ne saurait entrer en ligne de compte ici.

Les localisations proposées pour Tarsis sont assez nombreuses ; mais toutes n'ont pas un égal degré de vraisemblance ou de probabilité. Il en est qu'il faut écarter : Carthage, dans Septante d'*Isaïe* XXIII ; *Ézéchiel*, XXVII, 12 ; — l'Afrique, dans le targum de *I Rois*, XXII, 49 ; *Jérémie*, X, 9 ; — Tarse de Cilicie, dans Josèphe, *Antiquitates Judaicae*, I, 6, 1, car le nom sémitique de Tarse est תרז avec un ז sur les médailles à inscription araméenne de cette ville, Tarzi en assyrien sur l'obélisque noir, l. 138, de Salmanasar II. — Une localisation est plus que douteuse, celle de Tartessos en Espagne. Ce nom est appliqué par les géographes classiques à une rivière, le Baetis (= Guadalquivir), à une ville de son embouchure, au pays avoisinant dont les habitants reçoivent le nom de Tartessiens ; ce pays, au dire de Diodore de Sicile et de Strabon, fournit de l'argent, du fer, de l'étain et du plomb. Mais ces divers auteurs ne font aucun rapprochement avec Tarsis. *Onomasticon* (KLOSTERMANN, p. 100, l. 23 et suiv.) se borne à mentionner les opinions qui identifient Tarsis avec Carthage, Tarse, les Indes. Saint Jérôme dit avec candeur que ses maîtres juifs lui ont appris que Tarsis veut signifier « mer » en hébreu. L'identification de Tarsis avec l'Espagne semble avoir été proposée d'abord par le jésuite Pineda dans son *De Rebus Salomonis*, IV, 14, d'après un moine du Sinaï, qui vivait au VIIe siècle. Mais elle fut surtout répandue depuis Bochart, *Phaleg*, III, 7. Étant donné la ressemblance par trop lointaine des deux noms Tarsis et Tartessos, elle ne peut guère s'appuyer que sur la nature des produits, qui, dans ces deux pays, se ressemblent en effet. Toutefois, il faudrait être plus sûr que l'étain, en particulier, dont la mention ne remonte qu'à des écrivains tardifs, était déjà fourni par Tartessos dès le Xe siècle avant J.-C. Dans ces conditions mieux vaut chercher ailleurs, et en suivant de plus près les indications bibliques. — Bien qu'elles en tiennent assez peu compte, on pourrait signaler au moins deux localisations intéressantes : l'une proposerait le pays de Tarseion, situé autour de la ville de Mastia, sur la côte méridionale de l'Espagne, à l'est de Gibraltar ; sur ces

lieux cités par POLYBE, III, 24, 4, voir GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, p. 440. L'autre, proposée dans W. W. COVEY-CRUMP, *The Situation of Tarshish*, dans *The Journal of Theological Studies*, 1916, pp. 280-290, voudrait retrouver Tarsis en Sardaigne, plus précisément à la station de Tharros, colonie phénicienne établie dans une île à l'embouchure du Thyrsus (= Tirso). Cette solution est assez séduisante parce que l'on retrouve évidemment ici des noms géographiques dérivés des anciens Tyrrhéniens de cette région, et que l'on a supposé que Tarsis était aussi nommée d'après eux.

Mais, en s'appuyant sur cette même raison et, en outre, en serrant de plus près les données bibliques, il me semble qu'il serait préférable de chercher Tarsis en Asie Mineure ou plus précisément sur les côtes de la Mer Noire. Ici, deux localisations seraient à envisager. L'une proposerait une ville de Tarsos en Bithynie, écrite aussi Tarseia ; dans la même région se trouvait encore un autre endroit appelé Tarsos, DÉMOSTHÈNE de Bithynie, dans MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, t. IV, p. 384. La fréquence de ces noms apparentés à celui des Tyrséniens (forme ionienne et dorienne de Tyrrhéniens), signalée dans *La Période des Juges*, p. 33, n. 2, s'explique assez par le fait que ce peuple habita longtemps les contrées lydiennes avant d'émigrer en Italie. En plaçant Tarsis dans cette région, nous suivrions mieux la Bible qui, comme on l'a vu, mentionne à plusieurs reprises Tarsis en compagnie des Lydiens. Sans doute, Tarsos s'écrit avec un T et Tarsis avec un Θ ; mais, comme on trouve le même échange pour Tarse, que le grec écrit avec un T et l'araméen avec un ת ou Θ, on pourra convenir que la difficulté n'est pas considérable. L'autre localisation serait sans doute quelque peu aventureuse ; proposons-la d'un mot seulement. Tarsis serait-il sans rapport avec la Thrace ? Sans doute le nom grec de ce pays si important, que l'on pourrait s'étonner de ne pas trouver dans la Bible, est Θρᾷξ, ionien Θρῆϊξ, Θρῇξ ; mais la forme féminine de l'adjectif en est Θρᾷσσα, ionien Θρήϊσσα, Θρῇσσα ; avec la métathèse de deux premières lettres, phénomène dont on a de nombreux exemples, il est pour le moins curieux et très séduisant que l'on obtient l'équivalent, à la chuintante près, de Tarsis.

Quoi qu'il en soit du choix que l'on ferait de la localisation de Tarsis sur les côtes de la Bithynie ou sur celles de Thrace, on devra reconnaître en outre que ces deux pays conviendraient admirablement à ce que nous savons de positif sur Tarsis. Ces régions sont fort éloignées et difficiles d'accès ; elles forment, par rapport à Israël, le pendant des régions méridionales de l'Arabie. Carrefour commercial entre l'Europe et l'Asie, les navigateurs pouvaient y trouver les marchandises les plus variées. Mieux encore, la moitié méridionale du bassin du littoral de la Mer Noire appartenait à des pays particulièrement riches en métaux. Le Caucase fournissait du cuivre, du plomb, de l'argent, du fer ; la Colchide avait l'or du Phase ; le pays des Chalybdes procurait du cuivre, de l'or et de l'argent ; celui de Toubal, du cuivre ; la Lydie, de l'or ; des paillettes d'or roulaient dans presque tous les cours d'eau de l'Asie Mineure et du Caucase et la Thrace était à peine moins riche en métaux. Quant à l'étain, si on ne le trouvait pas dans ces régions, il ne pouvait manquer d'y arriver pour le traitement du cuivre qui abondait et d'être un article d'exportation au même titre que les métaux indigènes. Les fondeurs chaldéens s'en servaient depuis une très haute antiquité, et dût-il y parvenir du Khorassan (l'étain se trouvait chez les Dranges, d'après STRABON, XV, 2, 10 ; Didot, p. 616, l. 50), des Monts Altaï ou de l'Hindou-Kouch sur les confins de l'Afghanistan et de la Chine, il n'avait pas à allonger de beaucoup son voyage pour arriver vers les pays de la Mer Noire. Ajoutons enfin que les Phéniciens qui, au temps de la composition de l'Odyssée, IXe-VIIIe siècle colportaient de l'ambre, avaient bien pu aller le chercher dans les pays du nord-ouest de la Mer Noire où l'on trouvait cette matière précieuse. Quant à la pierre de Tarsis, chrysolithe ou topaze, grenat ou chalcédoine, si l'on pouvait mieux en identifier la nature, elle permettrait sans doute de fixer plus sûrement par la connaissance des gisements, le pays auquel les Hébreux donnaient son nom (Chalcédoine, ville d'Asie Mineure sur le Bosphore de Thrace).

CHAPITRE III

LES GRANDES CONSTRUCTIONS

I. — L'esplanade du temple : — Préparation des travaux. — Pourparlers avec Hiram, roi de Tyr. — Aménagements de la Roche sacrée. — Salomon a-t-il construit l'esplanade du *Haram-ech-Chérif* ? — Description de l'état actuel. — Mode de construction. — Réponse affirmative. — La plate-forme, son enceinte et ses dimensions. — Identifications proposées — Véritable emplacement du Temple.

II. — Le grand mur de soutènement — Description de son appareil. Témoignage de Josèphe. — Origine salomonienne. — État primitif.

III. — Le temple, le palais, les autres édifices publics : — Les deux parties du temple Salomonien : le *debhîr* et le *hêkhal* : construction et ornementation, les parties accessoires. — Le mobilier. — Autels et instruments des sacrifices. — Dédicace du Temple. — Le palais du roi. — La Maison du Bois-Liban. — L'*êlam* des Colonnes et l'*êlam* du trône.

IV. — Autres travaux de Salomon a Jérusalem et dans le pays : — Le *Millô*. — Places fortes diverses. — Travaux hydrauliques.

V. — Conclusion : Appréciation de cette œuvre. — Magnificence – Difficultés avec Hiram, – avec le peuple, – excès de la corvée. — Mécontentement d'Israël. — Première tentative de Jéroboam, le nâbhî Ahias. — Gloire posthume.

On dit que c'est presque une loi de l'histoire qu'à un roi belliqueux et économe succède un roi pacifique et prodigue. En tout cas, il en fut ainsi pour David et Salomon. David avait tiré le glaive contre presque tous ses voisins ; Salomon, comme on aimait à en voir le présage dans le sens de « Pacifique » que l'on donnait à son nom, ne devait point livrer de véritables batailles, et, si David avait recueilli de ses guerres et de ses tributs une notable quantité d'or avec du bronze en abondance, Salomon se donna mission de les dépenser sans compter. On sait comment il s'en acquitta, et quelles sommes fabuleuses i employa notamment pour ses grandes constructions.

I. — L'ESPLANADE DU TEMPLE.

La première fut ce fameux Temple de Jérusalem qui, à défaut du reste, suffirait à sa gloire. David déjà en avait esquissé le plan, préparé les matériaux[1]. Mais un prophète le dissuada de donner suite à son projet. Ce fut à Salomon qu'échut cette tâche, où il trouvait à satisfaire sa religion envers Yahwè, sa piété filiale envers David et son goût des splendeurs. Ensuite, il songea à lui-même. L'ancienne citadelle de Sion, dont David avait fait sa résidence, n'avait pas tardé à paraître insuffisante au jeune monarque : elle était trop étroite pour contenir le personnel de jour en jour plus nombreux de sa famille et de son entourage, trop simple aussi et trop incommode, malgré les premiers aménagements que les Phéniciens y avaient exécutés, pour répondre à ses besoins de luxe et de faste. Au lieu de la jeter à bas, il la garderait en souvenir de son père, qui y était enterré, comme un ouvrage militaire suffisamment solide et il chercha de quel côté il pourrait s'agrandir.

Il jeta les yeux et arrêta son choix sur la portion de la colline orientale, qui, de Sion, remonte vers le nord. Le point culminant en était, à 744 mètres d'altitude, la Roche où l'Ange de Yahwè était apparu lors de la peste qui avait suivi le recensement de David. Achetée par ce roi à Ornâ le Jébuséen avec le terrain environnant, elle avait servi d'autel pour le sacrifice qu'il y avait offert ; elle était ainsi devenue doublement sacrée et, par désignation divine, devait servir de centre au temple que Salomon allait construire[2]. Entre les abords de la Roche et la forteresse de Sion, Salomon construisit peu à peu les édifices nouveaux. L'ensemble forma trois groupes distincts : d'abord le Temple et ses dépendances, puis, en descendant vers Sion,

1. I *Chroniques*, XXII, 2-16 ; XXVIII, X-XXIX, 20. Si l'on admet que David conçut le projet d'édifier un temple à Yahwè, on n'aura aucune difficulté à croire qu'il avait songé aussi à la forme et au mobilier qu'il lui donnerait. Mais s'il devait, sur ces deux points, se conformer aux usages et aux ordonnances liturgiques du yahwéisme (XXVIII, 19, signale un écrit qui devait être d'origine lévitique, et pouvait correspondre aux passages cultuels anciens de notre Pentateuque), il devait aussi, naturellement, s'être entendu avec les artistes phéniciens, dont tout le temple, édifice et mobilier, porte clairement la marque.

2. II *Samuel*, XXIV, 15-25 ; I *Chroniques*, XXII, 1.

le palais où habitaient le roi et ses femmes, avec leurs enfants et leur suite ; enfin les bâtiments destinés au gouvernement et à la garde royale[1].

Les pourparlers avec Hiram de Tyr concernèrent tout d'abord la construction du Temple, que Salomon voulut édifier en premier lieu. Ils furent vivement menés. Hiram s'engageait à fournir des bois, de l'or [2] et les ouvriers spécialistes ; en paiement, Salomon verserait chaque année vingt mille *kôr* de froment, et vingt *kôr* de cette huile de choix tirée des olives battues à la gaule, et non des olives tombées mûres de l'arbre, qui ne donnent qu'une huile de qualité inférieure, puis de l'orge et du vin à proportion [3].

1. La situation respective du Temple, du palais et de Sion, l'ancienne forteresse jébuséenne, est fixée par les textes suivants. Le Temple et le palais étaient voisins l'un de l'autre, *Ézéchiel*, XLIII, 7 et 8 (la demeure de Yahwè était souillée par les abominations du palais, qui la touchait). Mais on « descendait » pour aller du Temple au palais : II *Rois* XI, 19 ; *Jérémie*, XXXVI, 10-12, et peut-être XXII, 1 ; inversement, on « montait » du palais au Temple : *Jérémie*, XXVI, 10. D'autre part, on devait également « monter » pour se rendre de Sion au Temple, I *Rois*, VIII, 1 (transfert de l'arche), et de Sion au palais, *ibid.*, IX, 24 (Salomon conduit la fille du pharaon au palais). Ainsi le Temple, le palais et Ville-David ou Sion s'étageaient du nord au sud sur les paliers de la colline orientale de Jérusalem qui va en s'inclinant selon cette direction. Les édifices publics du gouvernement ne peuvent pas être situés avec la même précision ; nous savons du moins qu'ils devaient être renfermés dans la « grande enceinte », qui entourait en même temps le Temple et le palais (I *Rois*, VII, 12), et, par conséquent, ils ne pouvaient se trouver qu'au sud et en contre-bas du palais, lequel était attenant au Temple. La distance entre le Rocher sacré et l'emplacement présumé de Sion était d'environ 500 mètres.

2. 120 talents d'or, environ 7.200 kilogrammes, furent envoyés à Salomon par Hiram d'après I *Rois*, IX, 14. Toutefois ce verset appartient à un autre passage que celui où il est question des fournitures du roi de Tyr, et il semble donné comme indiquant le prix des villes de Galilée livrées par Salomon. Mais il n'y paraît pas très bien en situation, et pourrait venir d'un autre contexte.

3. L'orge et le vin sont mentionnés seulement dans II *Chroniques*, II, 10. Ce détail n'est pas à écarter : nous savons par le *Grand papyrus Harris* que l'orge de Canaan constituait l'un des revenus de certains temples égyptiens. De même, pour la reconstruction du Temple sous Zorobabel, les Juifs fournirent aux Phéniciens, des vivres, des boissons et de l'huile, *Esdras*, III, 7.

Le *kôr*, la plus grande des mesures de contenance, équivalait à 364 litres 400 (BENZINGER, *Hebraische Archaeologie*, 2e édition, p. 193). Salomon aurait donc fourni chaque année 72.880 hectolitres de blé et 72.880 hectolitres d'huile. Les chiffres de *Chroniques* sont, ici, 20.000 *kôr* de blé, comme dans *Rois*, mais 20.000 *bath* d'huile, soit, le *bath* étant le 1/10 du kôr, 7.288 hectolitres, puis 20.000 *kôr* d'orge et 20.000 *bath* de vin. L'huile de choix, appelée en hébreu *kâtîth*, c'est-à-dire « écrasée, obtenue en pilant », était tirée d'olives gaulées avant leur maturité complète et pilées dans un mortier. Ce procédé pourra apparaître quelque peu lent pour fournir des quantités aussi considérables que celles dont il est parlé ici. Aujourd'hui encore, dans la région du lac de Tibériade par exemple, on fabrique une huile de choix en écrasant des olives à peine mûres, non pas au mortier mais à la meule cf. Dom Z. BIEVER, dans *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911, p. 267.

Bientôt, le royaume tout entier s'agita comme une fourmilière laborieuse[1]. Les inspecteurs recensaient et organisaient les corvées de Cananéens et d'Israélites. Les artistes et les ouvriers phéniciens arrivaient par bandes, cherchaient un gîte, prenaient leurs dispositions pour le travail[2]. Des carrières s'ouvraient dans le voisinage de Jérusalem[3]. Les fondeurs tyriens aménageaient leurs fourneaux et leurs moules dans la vallée du Jourdain, près du gué d'Adâmâ, entre Soukkôth et Çartân[4]. Le premier tiers des manœuvres commandés pour le Liban s'acheminait vers les chantiers situés en pleine montagne. Enfin, les corvées de halage, arrivées à Jaffa, aperçurent le premier train de bois de cèdre et de cyprès qui voguait lourdement le long du rivage[5]. Elles durent en amener les poutres jusqu'à Jérusalem, à plus de quinze lieues de la côte, à près de huit cents

1. D'après I *Rois*, v, 18, des Septante, on mit trois ans à préparer les pierres et les bois.

2. Renan suppose que le village actuel de Siloé, qui s'étage sur les premières pentes du mont des Oliviers en face de la colline de Sion fut habité par les ouvriers étrangers venus pour ces grands travaux, *Histoire du Peuple d'Israël*, t. II, p. 130. C'est là une conjecture ingénieuse. Peut-être pourrait-on apporter à l'appui de cette supposition que c'est précisément sur le Mont des Oliviers et peut-être dans le voisinage de Siloé, que se trouvaient édifiés les sanctuaires des faux dieux signalés dans II *Rois*, XXIII, 13.

3. Sous la partie nord de la Jérusalem actuelle s'étend une ancienne carrière, longue de près de deux cents mètres, qui s'appelle aujourd'hui, d'après le nom arabe, la « Grotte du Coton » ; la « Grotte de Jérémie », qui l'avoisine au nord, en faisait autrefois partie ; elle doit correspondre aux « grottes royales » mentionnées par JOSÈPHE, *De Bello Judaïco*, v, 4, 2. Les traces de l'extraction de la pierre par éclatement sous la pression de coins de bois mouillés sont encore apparentes. Des piliers ont été laissés de place en place pour supporter le plafond de la carrière. Des trous dans les parois servaient à placer les lampes. Rien ne prouve que cette carrière remonte jusqu'à Salomon : mais il est loisible de le penser. Cf. BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 3e édition, p. 81. Il est moins indiqué d'attribuer à l'époque de Salomon un énorme fût de colonne de plus de 12 mètres de long sur 1 m. 60 de diamètre, et seulement à moitié dégagé du sol, que l'on voit derrière l'église de l'établissement russe.

4. I *Rois*, VII, 46, corrigé. Adâmâ s'identifie avec *Dâmiyé*, au sud du confluent du *Yabbôq*, ou *Nahr ez-Zerqa*, avec le Jourdain, dont il est un affluent de gauche. Soukkoth se place vers l'endroit où le Yabbôq sort du massif montagneux, soit à Deir 'Alla, d'après l'identification du Talmud, soit à 1300 m. à l'ouest, à Tell Aḫ-çaç (« huttes de branchage » comme Soukkôth), *Revue Biblique*, 1910, p. 556. Çartân, qui devait faire pendant à Soukkôth, mais à l'ouest du Jourdain, n'est pas identifiée avec certitude, car il n'est pas du tout sûr que l'on soit en droit d'en retrouver le nom dans le *Karn Çartabé*, la croupe montagneuse située à l'ouest du gué de *Dâmiyé*.

5. C'est II *Chroniques*, II, 16, qui indique Jaffa comme le port où devaient arriver les trains de bois ; cf. *Esdras*, III, 7, lors de la construction du second temple. Ce procédé de transport du bois par mer a paru parfois étrange, et, en effet, on ne

mètres d'altitude, par un chemin dont plus de la moitié gravissait et descendait les pentes de collines nombreuses. Mais alors on travaillait pour Yahwè, et cette pensée allégeait peut-être les charges.

Par une journée de printemps, le deuxième jour du mois de *ziw*, ou deuxième mois, en l'an IV du règne de Salomon, 480 ans après la sortie de l'Égypte, et en 968 avant J.-C., les travaux du temple commencèrent [1].

Cependant, il avait fallu d'abord s'ingénier à surmonter les difficultés qui provenaient des irrégularités du terrain au nord de Sion, afin de disposer de surfaces planes propres à recevoir le Temple puis les autres édifices. Autour de la Roche sainte, se présentait une surface triangulaire et en dos d'âne, longue de trois cent cinquante à quatre cents mètres, et large de deux cents, qui se bombait, en montant vers la Roche, par des pentes relativement douces dans le sens de la longueur, plus rapides sur les deux côtés et spécialement sur le côté o cidental. Autour de ce plateau oblong et convexe, le sol, sauf au nord-ouest où il se relève, s'incline vite et descend presque partout profondé-

doit guère le suivre aujourd'hui. Mais, à cette époque, où les navires étaient de dimensions fort réduites, et où l'on prenait largement le temps voulu pour les travaux difficiles, il n'apparaît pas aussi invraisemblable que certains le prétendent. D'après le récit égyptien de Wenamon, les pièces de bois à destination de l'Egypte étaient chargées et attachées sur les bateaux. Sur ces modes de transport des bois, voir, ci-dessus, p. 44.

1. I *Rois*, VI, 1. Le mois de *ziw* était le deuxième mois de l'année, dont le début coïncidait avec le printemps. Il est bon de noter, en faveur de l'ancienneté des sources utilisées par le rédacteur sacré pour la description des travaux que, sur quatre noms archaïques des mois, qui soient seuls connus, trois apparaissent dans le présent récit : *ziw*, mois de « splendeur » (à peu près « floréal »), deuxième mois, correspondant à avril-mai, I *Rois*, VI, 1, 37 ; *êthânîm*, peut-être le mois où il n'y a d'eau que dans les rivières « permanentes », septième mois, septembre-octobre, *ibid.*, VIII, 2 ; *bûl*, mois de la « pluie », automnale (« pluviôse ») ou des « produits », huitième mois, octobre-novembre, *ibid.*, VI, 38. Le quatrième nom connu est *âbhîbh*, mois de « l'épi », premier mois, mars-avril, *Exode*, XIII, 4 ; XXIII, 15 ; XXXIV, 18 ; *Deutéronome*, XVI, 1. Ces noms, formés dans un pays de culture, sont apparemment d'origine cananéenne ; les trois premiers se retrouvant en phénicien. A partir du VII[e] siècle avant J.-C., on semble s'être borné à donner un numéro d'ordre aux mois : manière de s'exprimer qui pouvait, du reste, avoir été en usage depuis longtemps concurremment avec la première. A partir de la captivité, ou à l'époque du retour on emprunta les noms de mois assyro-babyloniens ; au temps des Séleucides, les noms macédoniens. Sur l'introduction de ces divers modes d'appellation des mois, cf. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, pp. 12-17. Cet auteur suppose que les noms phéniciens des mois n'auraient été employés qu'occasionnellement par Salomon à la suite de ses rapports avec Tyr.

Sur le chiffre de 480 ans (grec BA, 440) depuis la sortie d'Egypte, voir *La Période des Juges*, pp. 408, 409 ; sur la date de 968 avant J.-C.

ment : au nord-est, vers une vallée tributaire du Cédron ; à l'est vers la vallée où ce torrent coulait ; au sud, vers la dépression, moins accentuée que les autres, qui borne le plateau ; à l'ouest, vers la vallée dite du Tyropœon, qui, serrant celui-ci de biais, l'étrangle vers le sud et lui donne sa forme triangulaire. Il s'agissait d'établir sur ce terrain assez accidenté une ou plusieurs esplanades qui atteindraient d'un seul élan ou par des paliers successifs, le niveau des abords de la Roche sacrée, auprès de laquelle devait être bâti le Temple. Pour cela, il faudrait non seulement niveler quelques saillies du sol trop accusées, mais, de plus, édifier un ou plusieurs murs de soutènement embrassant l'espace à surélever, et les accrocher solidement au roc de la colline en leur donnant une masse énorme et un assemblage inébranlable afin de les rendre capables de résister à la poussée des terres et des quartiers de roche qui viendraient combler l'intervalle laissé entre eux et les pentes.

De toute façon, ce devait être un travail considérable. Mais l'importance et, par suite, les difficultés en variaient avec l'aire des terre-pleins ainsi aménagés.

Salomon pouvait, en effet, se borner à tirer parti du plateau triangulaire dont la superficie était suffisante pour contenir le Temple, le palais et les édifices du gouvernement. En établissant deux ou trois plates-formes disposées en étages, il n'avait à donner qu'une hauteur de quelques mètres aux murs qui les soutiendraient. Mais, au lieu de se contenter d'utiliser le plateau de la crête, Salomon, dans sa passion pour le grandiose, ou à l'instigation des architectes phéniciens, ne se résolut-il pas à le déborder et à asseoir son grand mur de soutènement, non plus sur le pourtour supérieur du plateau, mais à mi-côte et même au bas des pentes, à enclore ainsi non pas seulement le sommet de la colline mais la colline presque entière. En d'autres termes, Salomon n'aurait-il pas construit l'esplanade actuelle du *Haram ech-Chérif* ?

C'était un bien autre travail [1]. Elle forme un vaste quadri-

1. Les descriptions et les guides de la Jérusalem moderne donnent des plans et des vues du *Haram ech-Chérif*, et fournissent un grand nombre de détails qu'il n'y a pas lieu de présenter ici. On peut consulter, en particulier, PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome IV, pp. 176 et suiv ; BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 3e édition, pp. 47 et suiv. ; *Palestine*, de la Bonne Presse.

latère allongé, dont les côtés, mesurant 310 mètres au nord, 462 à l'est, 281 au sud, 491 à l'ouest, ont un développement de 1544 mètres[1]. Sauf dans l'angle nord-ouest où la roche vive, entaillée profondément, lui sert de clôture, elle est supportée par un mur gigantesque qui s'appuie sur le roc du pied de la colline, à l'angle sud-ouest à 38 mètres, à l'angle sud-est à près de 50 mètres au-dessous du niveau de la Roche sacrée, que la surface de l'esplanade atteint à quelques mètres près. Dans la partie méridionale de l'esplanade, les vides de chaque côté de la colline n'ont été comblés qu'en partie ; mais ce remblai partiel supporte de vastes substructions voûtées, sur lesquelles repose le sol surélevé jusqu'au niveau de l'ensemble du terre-plein. Aujourd'hui, toute la partie inférieure de ce mur énorme disparaît sous la terre et les décombres qui s'y adossent en talus souvent épais de plus de vingt mètres et par endroits supportent des constructions modernes ou sont envahies par des cimetières. Pourtant, tel qu'il est, enfoui aux parties les mieux conservées et ayant essuyé, en ses parties apparentes, les outrages du temps et les injures de restaurations qui ne furent pas toujours heureuses, il présente encore une silhouette fière et puissante que l'on ne se lasse pas de contempler.

Les regards ne sont pas moins captivés lorsque l'on examine l'ensemble du Haram ech-Chérif. Bien qu'elle n'en occupe pas le centre, mais s'y trouve placée notablement vers l'ouest, la plate-forme où se dressent l'octogone coloré et l'imposante coupole de la mosquée d'Omar, apparaît dès l'abord comme l'élément principal. Son vaste quadrilatère, dont trois côtés mesurent environ 160 mètres [2], étale, à trois ou quatre mètres au-dessus de l'esplanade, un dallage aux pierres blanches, aveuglantes sous l'éclat du soleil, et dont les joints, marqués par l'herbe qui s'y glisse, dessinent un immense damier. Ainsi surélevée, la plate-forme prend la première place dans le tracé

1. Ce sont les chiffres de Perrot, *loc. cit.*, p. 174. On en trouve de légèrement différents dans d'autres ouvrages.

2. D'après Schick, *Beit el Makdas*, p. 6, la plate-forme mesure 1[illegible]2 mètres sur son côté sud, 160 sur son côté nord ; les côtés est et ouest sont à peu près égaux au côté nord. Ces mesures correspondent à celles du plan de l'esplanade dans *The Recovery of Jerusalem*, pl. face à la page 8 ; les plans qui en sont dérivés n'ont pas toujours une échelle exacte.

général ; autour d'elle la grande enceinte ne semble être qu'un cadre majestueux destiné à enclore ce lieu sacro-saint.

Plus encore que l'aspect d'ensemble, les mesures établissent entre l'une et l'autre des rapports étroits. Avec les écarts légers qui peuvent provenir des inexactitudes des plans comme des transformations subies par les vestiges antiques, une longueur commune, que l'on évaluerait à 360 coudées, soit six fois la longueur théorique du Temple, se relève en plusieurs points du tracé [1]. On la trouve à la plate-forme de la mosquée pour les côtés est, nord et ouest. On la trouve aussi au grand mur d'enceinte : à l'ouest, trois fois ; de l'extrémité septentrionale à la Porte du Bain, qui est à l'alignement de la Roche sacrée [2]; de cette porte à la Porte du Prophète ; et, détail singulier que l'on essaiera d'expliquer, de la Porte du Prophète au bord méridional du terre-plein en contre-bas dans lequel s'enfonce aujourd'hui l'angle sud-ouest du grand mur ; au sud, cette mesure se compte une fois, de la Porte Double à l'angle sud-est ; à l'est enfin, de cet angle à la hauteur du côté nord de la plate-forme, elle se compte deux fois, deux fois et demi si l'on poursuit jusqu'à la hauteur de l'extrémité correspondante du mur occidental [3]. Ces rapports ne pouvant être fortuits, on ne saurait se soustraire à l'impression que le grandiose ensemble de la plate-forme encadrée par l'esplanade réalise, en conformité avec les mesures du temple salomonien, une unité de plan des plus instructives.

La symétrie du plan, toutefois, n'est pas parfaite. Tandis que

1. En prenant pour base de calcul la coudée égyptienne courte, qui mesurait cm. 45, 360 coudées donnent 162 mètres ; cette longueur correspond, à deux mètres près, à celle qui a été indiquée dans la note précédente. Cette coïncidence entre cette mesure et celle du *debhîr* joint au *hêkhal*, qui, à eux deux, avaient 60 coudées de long, ne saurait être due au hasard ; pareil rapport doit remonter aux premiers architectes anciens, qui, comme les nôtres, cherchaient à établir de l'harmonie dans leurs plans. On sera d'autant moins sceptique sur la vérité de ce détail que l'on retrouve ce chiffre de 360 coudées dans un document relatif à des constructions entreprises à Babylone par Nabuchodonosor ; cf. B. MEISSNER, *Ein neuer Baubericht Nebukadnezars*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t.v, col. 425, ll. 22-35.

2. A vrai dire, on n'a pas exploré le mur occidental assez loin vers le nord pour découvrir de ce côté le point où il commence ; la constatation précédente dérive uniquement de l'examen du plan du *Recovery*.

3. De ce côté également, cette constatation est moins évidente, en l'absence de coupure franche ; mais on est incité à la faire ici, puisqu'elle s'impose en d'autres parties de la plate-forme et de l'esplanade.

les trois côtés nord, ouest et sud de la plate-forme et de l'enceinte sont disposés sur des lignes respectivement parallèles, et ordonnés selon la direction de la colline dont l'axe s'incline légèrement du nord-ouest au sud-est, le côté oriental de la plate-forme présente une direction franchement nord-sud, qui est d'autant plus caractéristique qu'on ne la trouve nulle part ailleurs. En outre, dans sa configuration actuelle, la plate-forme n'est pas centrée par rapport au grand mur d'enceinte, mais reportée assez gauchement vers l'ouest. Enfin, il n'est pas sans importance de noter que le centre de l'ensemble n'est pas à la Roche sacrée, comme on s'y serait attendu, mais à l'est de celle-ci, juste à la place occupée aujourd'hui par le gracieux Tribunal de David, à la coupole supportée par deux rangées concentriques de colonnes.

Le mode de construction du grand mur offre également de l'unité et des disparates. Partout où ce mur a conservé sa disposition primitive, soit dans ses parties apparentes, soit dans ses parties souterraines, qui furent atteintes en plusieurs points par le moyen de puits et de galeries, il comporte un double appareil [1]. A la base, ce sont des blocs longs de 80 centimètres à 7 mètres, hauts de 1 mètre à 1 m. 90 ; ils présentent un encadrement d'une largeur moyenne de 15 centimètres autour de la surface extérieure, qui est biseautée et fait saillie. Le lit inférieur repose sur la roche, entamée pour le recevoir. Les quelque vingt lits de même genre qui se superposent à lui accusent un retrait de 5 à 10 centimètres les uns par rapport aux autres. Au-dessus de ce soubassement, s'étagent, avec un retrait en général plus accusé, des blocs mesurant à peu près uniformément 1 mètre de long et 1 de large ; leur surface extérieure est lisse et sans encadrement.

1. Les divers détails relatifs aux appareils sont empruntés à WILSON et WARREN, *The Recovery of Jerusalem*, édition de 1871 Ils sont présentés dans une ordonnance plus méthodique chez KING, *Recent Discoveries on the Temple Hill at Jerusalem* ; et rendus plus intelligibles par les plans et photographies de WILSON et JAMES, *Ordonance Survey of Jerusalem*, 1865, et par les plans de WARREN, *Album*. Les portions apparentes du mur sont décrites dans VOGÜÉ, *Le Temple de Jérusalem*, 1864. Les principaux résultats de ces fouilles et de ces examens sont présentés dans PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. IV. On trouvera également de belles photographies dans SAULCY. Ce sont seulement les détails essentiels qui seront indiqués ici.

L'unité de cet appareillage n'est point parfaite. En maints endroits des portions moyennes ou supérieures du mur, des blocs de l'un et de l'autre genre se trouvent mêlés ; on y verra la trace évidente d'un remaniement ou d'une restauration. De plus, il existe deux espèces de blocs à refends : les uns ont leur surface encadrée en forme de table proéminente d'un centimètre et soigneusement aplanie ; celle des autres est en bossage, c'est-à-dire à peine dégrossie, et présentant des aspérités, parfois saillantes de plus de cinquante centimètres. Ces deux systèmes de blocs inférieurs ne furent pas employés simultanément, mais, au moins pour ce qui concerne les portions suffisamment explorées, ils caractérisent chacun des tronçons importants du grand mur. L'appareil à refends et sans bossage se trouve dans les parties connues de la face ouest, de son origine septentrionale jusqu'à la Porte du Prophète ; puis, sur la face sud, de la Porte Double, à l'angle sud-est ; enfin, sur la face est de cet angle jusqu'à une cinquantaine de mètres au delà. L'appareil avec refends et bossage constitue, lui, les lits inférieurs de l'angle sud-ouest, de la Porte du Prophète, sur la face occidentale, à la Porte Double, sur la face méridionale. On l'a retrouvé, à la face orientale, sur un petit espace après les cinquante premiers mètres; mais les explorateurs ont eu l'impression qu'en ce point le mur primitif avait dû être réparé. Enfin, il apparaît au delà de la Porte Dorée et avec un bossage très proéminent dans les soubassements de la tour qui forme l'angle nord-est de l'esplanade actuelle. L'emploi exclusif de chacun de ces deux systèmes à refends dans des portions de mur nettement délimitées, doit marquer des étapes, et même des époques différentes dans la construction.

De ce plan, dont les difficultés qu'offrait un terrain arrondi n'ont pas écarté toute harmonie de sa réalisation qui, en les surmontant, a su atteindre le grandiose, convient-il de faire honneur aux architectes phéniciens de Salomon ? C'est une question à laquelle les archéologues n'ont pas encore répondu d'une manière décisive, même lorsque certains d'entre eux y ont répondu, d'une manière catégorique, les uns oui, les autres non [1].

1. Pour Saulcy, tout est de Salomon ; pour Vogüé, pour le P. Germer-Durand (*Echos d'Orient*, 1903, 1904), rien ne remonte à ce roi. Les auteurs anglais des

Faute de documents plus explicites que ceux qui se trouvent actuellement à notre disposition, ce problème peut rester longtemps posé, sans que l'on en fournisse une solution définitive. Pourtant, tout étant longuement pesé, les données de l'histoire et celles de l'archéologie semblent bien, sinon tout à fait forcer, du moins suffisamment autoriser à croire que Salomon approuva ce plan, et en commença l'exécution. Aussi, serait-ce s'exposer à priver injustement ce grand roi de l'un de ses plus beaux titres de gloire, et risquer de supprimer maladroitement de son règne l'un des événements qui contribuèrent le plus à sa splendeur, que de ne pas essayer de délimiter et de décrire ce qui, selon de sérieuses probabilités, remonterait jusqu'à lui, dans les vestiges que nous admirons encore après vingt-neuf siècles écoulés. Voici comment l'on pourrait se représenter d'abord la plate-forme qui portait son Temple, puis le grand mur d'enceinte qui soutenait son esplanade.

L'emplacement de la plate-forme du Temple de Salomon est fixé par la Roche sacrée, qu'elle devait renfermer, et qui n'est autre que cette *Sakhrâ* de la mosquée d'Omar, si impressionnante par le contraste de sa nudité presque sauvage avec les splendeurs de richesse et d'art qui l'entourent. Cette plate-forme sacrée était délimitée et close par un mur léger, construit en un appareil mixte de trois rangs de pierres de taille alternant avec un rang de poutres de cèdres[1]. Un dallage recouvrait les terres rapportées pour la niveler[2]. Elle recevait une double appellation, soit celle d' « enceinte intérieure » ou d' « enceinte du fond », parce qu'elle se trouvait située à l'intérieur et au fond de la grande enceinte formée par le mur de l'esplanade, dont la principale entrée s'ouvrait au midi, soit celle d' « enceinte

ouvrages précédemment cités pensent, au contraire, qu'une partie du mur du Haram ech-Chérif remonterait à Salomon. C'est aussi la conclusion de LAGRANGE, *Comment s'est formée l'Enceinte du Temple de Jérusalem*, dans *Revue Biblique*, 1893, pp. 90-113, et c'est celle à laquelle j'ai cru pouvoir m'arrêter. Les historiens d'Israël ne traitent point cette difficile question, et se contentent de la supposer résolue par la négative.

1. I *Rois*, VI, 36 ; VII, 12.

2. Ce dallage se trouve du moins mentionné par II *Chroniques*, VII, 3 ; II *Rois*, XVI, 17, pour le premier Temple ; par *Ezéchiel*, XL, 17, 18 ; XLII, 3, pour le Temple idéal de ce prophète ; par la *Lettre d'Aristée*, § 88, de l'édition de Swete, pour le second Temple.

supérieure » ou d' « enceinte d'en haut », parce que, établie au niveau de la Roche sacrée, elle était plus élevée que la terrasse du palais et que la grande esplanade[1].

Ses dimensions, que la Bible n'indique pas, peuvent pourtant être établies avec une approximation suffisante. Lorsque le roi Hérode réédifia le Temple construit au retour de la captivité, il doubla le terrain environnant, c'est-à-dire qu'il aménagea une plate-forme deux fois plus grande que l'ancienne[2]. L'ampleur de ces nouvelles constructions excitait l'admiration des apôtres[3]. Or, il y a tout lieu de croire que la plate-forme de la mosquée d'Omar correspond, et peut-être exactement, à celle du Temple d'Hérode[4] ; la précédente, qui devait représenter sans grand

1. La première de ces deux expressions se trouve dans I *Rois*, VI, 36 ; VII, 12 ; la seconde dans *Jérémie*, XXXVI, 10. Dans *Jérémie*, XIX, 14 ; XXVI, 2, cette enceinte est appelée « enceinte du Temple ». « L'enceinte des prêtres » de II *Chroniques*, IV, 9, si cette expression ne représente pas une disposition plus tardive que celle du Temple de Salomon, doit correspondre à l'enceinte du Temple. En hébreu, comme en français, le terme « enceinte » signifie « ce qui enceint », soit le mur, et « l'espace enceint ». Avec ce second sens, il a pour synonyme « cour » et, dans le langage sacré, « parvis ».

2. JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, I, 21, 1. On entend couramment ce détail (cf. par exemple, VOGÜÉ, *Le Temple de Jérusalem*, p. 24) en ce sens qu'Hérode aurait porté de 4 à 6 stades le pourtour de la grande enceinte. Sans doute, *ibid*, V, 5, 2, Josèphe dit qu'Hérode donna 6 stades au pourtour de ses portiques, y compris l'Antonia. Mais, dans le premier des textes cités, il ne parle pas de la grande enceinte de Salomon, à laquelle il donne effectivement 4 stades dans un autre contexte, *Antiquitates Judaicae*, XV, 11, 3 ; il parle seulement du terrain environnant le Temple. On rapporte ainsi l'un à l'autre deux textes qui n'ont pas de rapports apparents. Mieux vaudrait voir dans *De Bello Judaico*, I, 21, 1, qui nous occupe, l'indication d'un agrandissement au double du terrain qui environnait immédiatement le Temple, c'est-à-dire de la plate-forme sacrée. Cet agrandissement pouvait être nécessaire, puisqu'Hérode résolut de donner des dimensions plus vastes au Temple ; le sien mesurait 100 coudées ; celui de Salomon, y compris le pylône et les chambres du chevet, n'en avait guère que 80. JOSÈPHE (*Antiquitates Judaicae*, XV, 11, 3) ne dit pas positivement qu'Hérode édifia son Temple juste sur l'emplacement de l'ancien ; mais qu' « il enleva les anciens fondements, et en jeta d'autres sur lesquels il érigea le Temple ». De plus, comme il lui donna cent coudées de long, il ne pouvait respecter absolument le tracé primitif qui comportait une longueur moindre, tout au plus quatre-vingt coudées.

3. *Luc*, XXI, 5 ; cf. *Marc*, XIII, 2 ; *Mathieu*, XXIV. On dit que l'admiration des apôtres concernerait le hiéron intérieur ou plate-forme sacrée, et non pas le mur de l'enceinte ou hiéron extérieur. Mais cette manière de voir ne semble pas concorder avec JOSÈPHE, *Antiquitates Judaicae*, XV, 11, 4. Dans ce passage, il est question des dépouilles des nations étrangères et des boucliers pris aux Arabes, ex-voto ou mieux trophées auxquels les apôtres font allusion comme armements du hiéron. Or le hiéron que, auparavant, Josèphe vient de décrire, n'est pas le hiéron intérieur, mais bien le grand hiéron extérieur, τοῦ δ'ἱεροῦ παντός, dont il fait remonter l'origine jusqu'à Salomon.

4. On peut le déduire des mesures marquées par Josèphe pour la plate-forme du Temple d'Hérode. De l'est à l'ouest, il donne, en coudées, les mesures suivantes : palier du pourtour, 10 ; épaisseur des portes, 15 ; parvis des femmes, 135 ; parvis d'Israël, 11 ; de ce parvis au mur élevé derrière le chevet du Temple, 176 ; palier du

changement celle du Temple de Salomon, n'était donc guère que la moitié de celle que nous voyons aujourd'hui. Cette approximation se trouve confirmée par un document ancien et par l'examen du plan général de l'esplanade. D'après Hécatée d'Abdère, philosophe et historien grec contemporain d'Alexandre et de Ptolémée Lagos, ou, ce qui n'en aurait que plus de prix, d'après le falsificateur juif qui lui aurait prêté ce renseignement, le second temple avec son autel était enfermé dans une enceinte de pierre, longue de 5 pléthres, soit 148 mètres, et large de 100 coudées, soit une cinquantaine de mètres[1]. Ainsi, la plate-forme primitive, au lieu d'affecter une figure voisine du carré, comme fait la plate-forme actuelle, offrait plutôt celle d'un rectangle. Il en résulte que, pour la rendre deux fois plus grande, il suffisait à Hérode de doubler ce rectangle sur l'un de ses côtés, par exemple sur l'un des grands. Qu'il en dût être ainsi, c'est ce qu'il est facile de constater en se reportant au plan de l'esplanade. Si l'on fait abstraction de la moitié occidentale de la plate-forme, moitié qui serait délimitée par une ligne passant à l'ouest de la Roche sacrée et parallèle au mur ouest de l'esplanade, d'abord, on obtient une plate-forme dont les dimensions ne s'éloignent pas trop de celles que donne Hécatée[2]. De plus, par une heureuse coïncidence, qui ne saurait

pourtour, 10 ; soit au total 357 coudées. On est ainsi bien près de la mesure de 360 coudées, que nous avons relevée dans les dimensions de la plate-forme actuelle. On les obtiendrait exactement en donnant 3 coudées d'épaisseur au mur établi en arrière du Temple. Il faut, du reste, observer que, par suite de la direction nord-sud du côté est de la plate-forme, cette mesure de 360 coudées n'existe en réalité, de l'est à l'ouest, que sur la face septentrionale. On trouvera les chiffres de Josèphe dans *De Bello Judaico*, v, 5 ; *Antiquitates Judaicae*, xiv, 11. Sur ces textes, voir Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. Jésus-Christ*, dans *Revue Biblique*, 1898, pp. 193 et suiv. Naturellement la constatation de cette identité de la plate-forme d'Hérode avec celle de la mosquée laisse place à tous les remaniements que l'on voudra attribuer à Hadrien et aux Arabes. Seules l'aire et la disposition générale sont en vue ici.

1. Ce texte est cité par Josèphe, *Contra Apionem*, i, 22. Sur Hécatée d'Abdère, voir Schuerer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. iii § 33, vii, 4. L'ouvrage " Sur les Juifs " ou " Sur Abraham ", qui lui est attribué, est considéré comme apocryphe. Ce Pseudo-Hécatée semble avoir écrit dans le cours du iii[e] siècle avant J.-C. ; c'est donc bien le deuxième temple qu'il décrit.

2. L'hypothèse d'un agrandissement de moitié à l'ouest se trouve confirmé d'une certaine manière par le détail suivant. On remarque fort bien, sur les plans, que le côté nord de la plate-forme n'est pas rectiligne ; sa moitié occidentale dépasse légèrement vers le nord l'alignement de sa moitié orientale. N'est-il pas vraisemblable qu'il y a là une trace du changement de constructeurs ? — Comme il arrive fatalement pour des mesures données le plus souvent à vue d'œil, l'aire proposée

être fortuite, on retrouve, du même coup, pour le plan d'ensemble, l'unité que rompt si gauchement la position de la plate-forme actuelle, reportée tout entière vers l'ouest de l'esplanade : c'est exactement au milieu de celle-ci que, d'après la reconstitution que nous proposons, se serait élevée la plate-forme du Temple de Salomon. On peut dire qu'il n'y a là qu'une satisfaction pour notre goût de la symétrie ; mais les anciens architectes n'en étaient pas plus dépourvus que nous et ce n'est pas leur faire trop d'honneur, c'est simplement être juste, que de chercher à découvrir comment, sur un terrain aussi ingrat que celui de cette colline, ils avaient réussi à tracer un ensemble harmonieux[1].

Il y a encore un autre avantage dans ce retour à ce qui peut être envisagé avec grande vraisemblance comme le plan primitif, l'avantage d'arriver à fixer d'une manière assez satisfaisante la situation du temple et de l'autel de Salomon. Relativement à cette question fort débattue, il existe diverses opinions ; deux seulement sont à retenir[2].

pour la plate-forme salomonienne ne correspond qu'à peu près aux mesures d'Hécatée. L'échelle du plan donnerait 164 mètres de long contre 148 ; au sud, 73 mètres de large contre 50 environ.

1. C'est également cette recherche de ce qu'a pu être l'harmonie du plan primitif qui pourrait donner à supposer que la plate-forme salomonienne s'étendait un peu moins vers le nord que l'actuelle. Sa face sud est alignée sur la Porte de la Chaîne ; sa face nord ne l'aurait-elle pas été sur la Porte du Fer ? L'une et l'autre en effet, sont à égale distance de la Porte du Bain, qui est alignée sur la Roche sacrée. Souvent les portes modernes elles-mêmes en représentent de plus anciennes. On remarquera que, dans cette hypothèse, l'unité de plan est encore plus accusée, puisque la Roche se trouverait juste au milieu de la face ouest de sa plate-forme. Il est vrai que, à voir les choses ainsi, on semble diminuer ou supprimer l'importance du côté est de l'esplanade, dont la direction, le nord-sud, et la mesure, 360 coudées, paraissent intentionnelles. Mais comme un mur bornait au nord l'esplanade et qu'il devait être établi en deçà du fossé que l'on a retrouvé à quelque distance plus loin, ces 360 coudées pouvaient marquer le point où devait passer ce mur. Cette vue se trouverait confirmée par le fait qu'à partir du point où le prolongement du côté nord de la plate-forme coupe le mur oriental de la grande enceinte, il y a exactement deux fois 360 coudées jusqu'à l'angle sud-est. La Porte Dorée, dont plusieurs vestiges sont très anciens, aurait ainsi occupé l'angle formé par le mur oriental et le mur septentrional.

2. Outre les deux opinions dont on va parler, on mentionnera les suivantes: Fergusson, Thrupp, Lewin et W. R. Smith, entre autres, pensent que le Temple se trouvait dans le coin sud-ouest du Haram ; mais, comme on le dira plus loin, l'angle sud-ouest semble bien avoir été commencé tout au plus sous les Asmonéens, et terminé sous les Hérodes. Robinson, Barclay, Porter et d'autres, placent le temple dans la portion sud du Haram ; c'est trop s'écarter de la Roche sacrée. La même objection est à faire à la reconstitution de Vogüé, qui établit le Temple trop au nord de la Roche. D'autres archéologues le rapprochent d'elle, mais sans

D'après la plus courante, l'autel des holocaustes aurait reposé sur la Roche sacrée, et comme le Temple se trouvait édifié à l'ouest de l'autel, il faudrait le placer à l'ouest de la mosquée d'Omar, qui abrite la Roche. Cette opinion ne se recommande guère que d'un texte biblique et de considérations sur l'importance des roches sacrées dans l'ancienne religion d'Israël. Lorsque David eut acheté à Ornâ le Jébuséen l'aire sur laquelle avait apparu l'Ange de Yahwè, il y offrit un sacrifice, puis il dit : « Ce sera le temple de Yahwè Dieu, et l'autel pour l'holocauste d'Israël[1] ». Bien que le texte parle à la fois du Temple et de l'autel, on n'y veut considérer que l'autel et, la Roche sacrée présentant sur son côté ouest une longue entaille rectiligne dirigée selon l'orientation générale de l'esplanade, on veut y reconnaître la rainure où venait s'adapter le caisson de bronze de l'autel de Salomon. Par ailleurs les anciens Hébreux aimaient à édifier leurs autels ou tout au moins à offrir leurs sacrifices sur des roches saillantes, témoin Gédéon, Manoé, père de Samson et les habitants de Beth-Shémésh à l'arrivée de l'arche. Nulle part mieux qu'à Jérusalem on ne pouvait rester fidèle à cette pieuse coutume en érigeant à Yahwè un autel sur la roche même où son Ange s'était montré[2].

La seconde opinion, pour placer sur la Roche sacrée, non pas l'autel, mais le Temple même et plus précisément le *debhîr* ou Saint des Saints, qui renfermait l'arche, n'éprouve d'abord aucune difficulté à se prévaloir, elle aussi, du texte qui vient d'être cité, puisqu'il y est question du Temple en même temps que de l'autel. Elle y joint d'autres arguments, dont la multiplicité ne laisse pas de faire impression par contraste avec les preuves assez maigres dont s'appuie l'opinion rivale ; un texte scripturaire plus précis, deux traditions rabbiniques, les affirmations des chrétiens et des musulmans, au moins depuis la con-

l'inclure dans les édifices sacrés proprement dits ; tel Warren, qui place l'autel des holocaustes dans l'angle sud-est de la plate-forme actuelle. Pour plus de détails sur ces diverses opinions, voir WILSON et WARREN, *The Recovery of Jerusalem*, pp. 312-319.

1. II *Samuel*, XXIV, 15-25 ; II *Chroniques*, XXI, 14-28 ; XXII, 1.

2. *Juges*, VI, 20-24 ; XIII, 19 ; I *Samuel*, VI, 14-18. Il convient de remarquer que David ne sacrifia point sur la roche même de l'aire d'Ornâ, mais qu'il y édifia un autel, II *Samuel*, XXIV, 25, et le passage parallèle de *Chroniques*. Son cas n'est donc pas tout à fait identique aux trois qui viennent d'être cités.

quête de Jérusalem par le calife Omar, une considération tirée de la disposition de plusieurs sanctuaires antiques, une, enfin, tirée de l'ordonnance générale du plan de l'esplanade.

« Salomon, dit l'auteur du Livre des *Chroniques*, commença à bâtir le Temple de Yahwè à Jérusalem, sur le Mont du Môriyyâ, où Yahwè s'était montré à David son père, dans le lieu que David avait disposé dans l'aire d'Ornâ, le Jébuséen »[1]. Ces mots sont plus explicites que les précédents, et si l'Ange, qui se tenait «entre ciel et terre», se dressait sur le sommet de la Roche sacrée, c'est là aussi que le Temple fut édifié par Salomon. — Deux détails d'origine rabbinique, dont la valeur ne serait contestable que s'ils étaient vraiment irréalisables, inclinent les conjectures dans le même sens. D'après l'un d'eux, «lorsque l'arche d'alliance fut enlevée, on trouva à sa place une pierre remontant au temps des premiers prophètes (David et Samuel), et nommée Schatiya ; cette pierre (haute de trois doigts) servait de reposoir »[2]. Cette pierre ne serait-elle pas quelque saillie de la Roche sacrée ? En y déposant l'arche, tout comme les Lévites l'avaient déposée sur la roche de Beth-Shémésh,[3] n'aurait-on pas voulu reproduire en quelque manière la scène de l'apparition de l'Ange puisque l'arche impliquait la présence de Yahwè, et que l'Ange n'était que Yahwè se manifestant aux hommes ? L'autre détail dû aux rabbins mène à la même conclusion. Les fondements du Temple, racontaient-ils, n'avaient que six coudées de haut, soit dans les trois mètres[4]. Or, on ne

1. II *Chroniques*, III, 1.

2. *Talmud de Jérusalem*, traité *Yôma*, V, 3 ; t. V, p. 218, de la traduction de Schwab. D'après certaines interprétations rabbiniques, cette pierre se tenait à trois doigts au-dessus du sol. Elle était considérée comme le centre du monde. Cf. HERSHON, *Treasures of the Talmud*, p. 34 ; CHAPLIN, *The Stone of Foundation*, dans *Quarterly Statement*, 1876, pp. 23-28.

3. I *Samuel*, VI, 15, dont le caractère de glose est assez évident ; le détail que donne ce verset vient trop tard. Mais comme ce détail est d'origine lévitique, et sans nul doute assez tardif, ne peut-on y voir comme une transposition à Beth-Shémésh de ce que les lévites savaient être le cas pour l'arche dans le Temple de Jérusalem ?

4. Cf. WATSON, *The position of the altar of Burnt Sacrifice in the Temple of Jerusalem*, dans *Quarterly Statement*, 1910, p. 20 ; voir aussi *ibid.*, 1896, pp. 47-60, 226-228, un article du même auteur sur ce sujet. Cet auteur, ainsi que Chaplin, et Conder, place la Roche sacrée dans le Temple. Le dire des rabbins sur les six coudées des fondements du Temple se réfère, il est vrai, au Temple d'Hérode. Mais dans ces souvenirs nés d'on-dit séculaires, on ne sait jamais si les perspectives de temps ont toujours été respectées Cette observation est d'autant mieux à faire

pouvait se contenter de fondements aussi peu profonds que dans le cas où le Temple se trouvait voisin du point culminant de la colline, c'est-à-dire de la Roche sacrée ; s'il avait été construit notablement plus à l'ouest, la déclivité du terrain, qui s'y accuse très vite, aurait obligé à lui donner des fondements d'une dizaine de mètres de hauteur. — Lorsque le calife Omar en 637, s'empara de Jérusalem, le patriarche Sophronius lui révéla l'existence d'une Roche alors enfouie dans la poussière et les immondices, mais qui lui conviendrait admirablement pour édifier un lieu de prière, puisqu'elle n'était autre que « la pierre de Jacob » et « le Saint des saints des Israélites »[1]. A partir de la prise de possession de la Roche par les Arabes, ceux-ci n'ont guère abandonné la croyance qu'elle avait jadis porté le Temple de Salomon, et quand les croisés s'en emparèrent, ils recueillirent à leur tour les souvenirs qui s'y attachaient[2]. Sans doute, la tradition chrétienne et la musulmane n'ont pas plus de valeur que la tradition juive d'où elles dérivent ; mais qui saurait prouver que celle-ci est erronée ? Le peuple juif, à mesure qu'il vieillit, a beau encombrer sa mémoire de rêveries étranges ; jusqu'à preuve du contraire, on peut croire qu'il ne rêva point en plaçant son temple sur la Roche sacrée lui qui, depuis le jour où il le vit s'effondrer sous les coups des Romains, n'a cessé de venir rôder, l'âme pleine de regret et les yeux pleins de larmes, autour des ruines très chères qu'il voudrait relever[3]. — Si l'on ne disconvient pas que la Roche

que, si l'on se réferait aux mesures relatives au Temple données par Josèphe, et rapportées plus haut, le Temple aurait été construit notablement à l'ouest de la Roche ; dans ces conditions, autant que nous connaissions l'état du terrain à cet endroit, les fondements auraient dû être plus profonds, en raison de la déclivité.

1. EUTYCHIUS, *Annales* : MIGNE, P. G., t. CXI, coll. 1099, 1100. Ce patriarche d'Alexandrie vécut de 876 à 940 environ.

2. Les traditions arabes sont brièvement mentionnées dans BENZINGER, *Temple*, *Encyclopaedia Biblica*, col. 4928. Pour les traditions chrétiennes du temps des croisades, voir FULCHERIUS Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, MIGNE P. L., t. CLV, col. 852. ALBERICUS Aquensis. *Historia Hierosolymitanae Expeditionnis*, *ibid.*, t. CLXVI col. 549. Ces deux auteurs disent que la mosquée, où se voyait la Roche, remplaçait le Temple de Salomon.

3. A la suite de la révolte de Bar-Kokébas, 132-135 de notre ère, Hadrien interdit aux Juifs d'approcher de Jérusalem sous peine de mort ; ce qui montre assez qu'ils ne cessaient, moins de cinquante ans après la ruine de leur Temple par Titus, de fréquenter les lieux où ils savaient qu'il avait été élevé. Cette défense resta assez longtemps en vigueur ; voir dans LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 322, les textes qui établissent ce fait ; mais on peut croire sans peine que les Juifs furent souvent

sacrée était apte à recevoir un autel, il faut aussi reconnaître qu'un détail de sa structure la préparait à devenir l'endroit le plus saint du sanctuaire où elle serait englobée. Dans un grand nombre de sanctuaires antiques, on constate la présence d'une caverne, crypte mystérieuse dont l'obscurité même semblait accroître la sainteté[1]. Or, il en existe une sous la Roche sacrée, et si elle semble n'avoir obtenu quelque place dans l'histoire que pour les légendes auxquelles elle donna naissance, on peut au moins supposer qu'elle ne fut pas tout à fait sans signification aux yeux des architectes cherchant un lieu approprié pour servir d'assiette au temple[2]. Celui-ci, malgré ses nouveautés, devait garder quelque caractère d'un sanctuaire ancien ; la Roche, sanctifiée par l'apparition de l'Ange, possédait sa caverne ; n'était-il pas tout indiqué d'en faire le Saint des saints ? — Une dernière considération apporte à la thèse traditionnelle une confirmation qui ne semble pas négligeable : c'est que, à placer le *debhîr* du Temple sur la Roche, on obtient, pour l'ensemble de tous ces édifices, une ordonnance des plus harmonieuses. La plate-forme du Temple, réduite aux proportions indiquées plus haut, et occupant juste le milieu de l'esplanade, aurait porté, juste en son milieu, le grand autel des holocaustes, et celui-ci aurait été juste au centre, non seulement de la plate-forme, mais aussi de l'esplanade[3].

En résumé, la mosquée d'Omar recouvrirait la place du Temple de Salomon, et le Tribunal de David, qui, en dehors du présent essai de reconstitution, n'a que l'air d'un minuscule parasite

assez obstinés pour risquer leur vie afin de visiter leurs lieux saints. En tout cas, au commencement du IVe siècle, le Pèlerin de Bordeaux les voyait venir se lamenter auprès de la Roche *(lapis pertusus)*, cf. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi* IIII-VIII, p. 22. Un peu plus tard, saint Jérôme raconte en termes éloquents les lamentations des Juifs « sur les ruines du Temple » ; la défense d'en approcher existait encore, mais les Juifs payaient pour pouvoir l'enfreindre ; *Ad Sophoniam*, I, 15 ; MIGNE, P. L., t. XXV, col. 1354.

1. Sur les cavernes sacrées, voir W. R. SMITH, *The Religion of the Semites*, 2. édition, pp. 197 et suiv. ; *La Période des Juges*, p. 235, n. 3.

2. Cette caverne de la Sakhrâ mesure environ sept mètres de diamètre, et trois mètres de haut. Sur les légendes que l'on y rattache, voir les guides de Palestine, de Baedeker et du P. Meistermann.

3. Dans l'hypothèse défendue ici, la rainure, déjà signalée, qui coupe la Roche sacrée du côté de l'ouest, aurait porté le mur de chevet du debhîr, et non pas l'autel des holocaustes, comme le propose l'autre hypothèse.

attaché à l'imposante mosquée, indiquerait en réalité la place de l'autel des holocaustes. Cette coïncidence n'est pas sans prix, car il arrive très souvent que, témoins de la tradition séculaire d'un lieu sacré, des édifices religieux nouveaux se substituent simplement à des édifices anciens disparus, et, tout en servant parfois à un culte différent, précisent l'endroit où tant d'hommes d'un passé aboli sont venus prier la Divinité[1].

1. Il convient de remarquer, toutefois, qu'entre la mosquée et le Temple de Salomon avait été construit le Temple d'Hérode, et que celui-ci, autant que nous sachions, devait se trouver plus à l'ouest. Il faudrait donc dans l'hypothèse proposée, que l'on fût revenu à une situation que le troisième Temple devait avoir fait oublier Mais cette difficulté existe aussi pour l'opinion qui place l'autel des holocaustes sur la Roche sacrée. Comme on ignore ce que les reconstructeurs arabes et les chrétiens trouvèrent de vestiges anciens sous le dallage qu'ils établirent ou remanièrent, on ignore aussi s'ils n'y rencontrèrent pas des traces des constructions salomoniennes.

Le long du côté nord de la plate-forme de la mosquée est creusé un passage voûté. Bien qu'exploré seulement sur une vingtaine de mètres, il a paru aux explorateurs devoir s'étendre tout le long du côté nord. Les arcs sont d'origine arabe, semble-t-il. Mais n'aurait-on pas là un fossé creusé dès l'origine pour délimiter la plate-forme sacrée ? Sur ce passage souterrain, voir WILSON et WARREN, *The Recovery of Jerusalem*, pp. 218-221.

La Roche sacrée est percée de deux trous («lapis pertusus», du Pèlerin de Bordeaux), qui communiquent avec la grotte située au-dessous. Certains voient, au moins dans le plus large des deux, le puits par où l'on aurait puisé de l'eau dans la grotte utilisée comme citerne. Pour d'autres, ces trous auraient servi pour les sacrifices, la roche ayant anciennement servi d'autel ; il semble en avoir été ainsi parfois dans quelques roches-autels antiques ; cf. VINCENT, *Canaan d'après l'Exploration Récente*, p. 97. En tout cas la caverne elle-même n'a pas, comme on l'a supposé longtemps, d'issue souterraine par laquelle les eaux et le sang des sacrifices se seraient écoulés dans la vallée du Cédron. « Le puits des âmes », situé au milieu, qui était semble-t-il l'ouverture de ce conduit, n'est en réalité qu'une cavité de vingt-cinq centimètres. Sur ce dernier point, voir LAGRANGE, *La Prétendue Violation de la Mosquée d'Omar*, dans *Revue Biblique*, 1911, p. 441. Pour une description détaillée de la Roche sacrée, voir KITTEL, *Studien zur Hebraeischen Archaeologie*, Leipzig, 1908, pp. 12 et suiv.

Sur les nombreux canaux, réservoirs et citernes du Haram ech-Chérif, voir VOGÜÉ, *Le Temple de Jérusalem*, pp. 16 et suiv. ; WILSON et WARREN, *The Recovery of Jerusalem*, à l'index aux mots *Aqueducts and Canals*, *Cisterns and Tanks*, *Pools* ; les résultats consignés dans cet ouvrage sont synthétisés dans KING, *Recent Discoveries on the Temple Hill*, pp. 152-162. Les auteurs de *Recovery* ont examiné quelque trente-cinq travaux de ce genre ; toute la colline, notamment à partir de la plate-forme en allant vers le sud est ainsi percée « comme un rayon de miel ». Quelques citernes sont en forme de simples cavernes arrondies, d'autres en forme de vastes salles couvertes par le roc naturel que soutiennent des piliers taillés dans le roc (telle « la mer » ou « citerne du Roi », au sud de la plate-forme profonde de 13 mètres, ayant un pourtour de 224, et alimentée par les « vasques de Salomon »), d'autres enfin sont voûtées (près de la Porte Dorée et dans la partie nord du Haram). Les deux premiers genres sont les plus anciens. Plusieurs de leurs exemplaires peuvent remonter à Salomon, notamment « la citerne du Roi ». Ces citernes sont citées plusieurs fois dans l'antiquité : *Ecclésiastique*, L, 3 ; *Lettre d'Aristée*, § 89-91, de l'édition de Swete ; TACITE, *Histoires*, V, 12 ; *Pèlerin de Bordeaux*, GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, p. 21. Le traité rabbinique *Middôth* renferme des détails sur les souvenirs historiques ou légendaires relatifs aux citernes et aux cloaques.

II. — Le grand mur de soutènement.

Le deuxième ouvrage de Salomon dont il est vraisemblable que nous possédons des vestiges, est le grand mur qui soutenait l'esplanade où étaient établies la plate-forme du Temple et celle du palais. Par la Bible nous n'en connaissons que le nom et le mode de construction. On l'appelait « la grande enceinte » à cause de ses dimensions, et parce qu'il renfermait « l'enceinte du fond » ou « d'en haut », qui entourait le Temple, ainsi que « l'enceinte du milieu », où s'élevait le palais du roi[1]. La portion supérieure de ce mur, celle qui dépassait le niveau intérieur de l'esplanade, était construite en cet appareil mixte de pierres de taille et de poutres de cèdre qui formait la clôture de la plate-forme sacrée[2]. Tout ce qui portait ce couronnement servait à épauler les remblais accumulés entre le mur et les pentes de la colline pour constituer la terrasse de l'esplanade ; c'étaient « les fondements » de la grande enceinte [3]; on n'en pouvait voir que la face extérieure. Son aspect était grandiose. A la base se trouvaient « des pierres magnifiques, des pierres énormes, des pierres de dix coudées et des pierres de huit coudées » ; ce soubassement supportait des « pierres magnifiques, aux dimensions de la taille »; enfin des poutres de cèdre, établies sans doute en manière d'assise de régulation, portaient le mur de pierres et de cèdre alternés qui formait l'enceinte proprement dite.

Ce double appareil des fondements ne rappelle-t-il pas tout de suite à l'esprit les blocs à refends et les blocs lisses qui ont été décrits plus haut, et que l'on voit aujourd'hui dans le mur du Haram ech-Chérif ? Les pierres de cinq mètres et celles de quatre mètres, qu'admirait l'auteur biblique dans la grande enceinte de Salomon, n'y manquent pas ; il y en a même de

1. La grande enceinte est nommée dans I *Rois*, VII, 9, 12.

2. I *Rois*, VII, 12.

3. I *Rois*, VII, 10. D'après le grec, il semble convenable de rattacher le premier mot de ce verset « fondée », sa copule étant supprimée et l'accord grammatical opéré, aux deux derniers mots du verset 9, « la grande enceinte ». Les mots « et de l'extérieur jusqu'à », qui les précèdent, ont, en effet, tout l'air d'être hors de place, puisque le verset 9 est consacré à décrire l'appareil des édifices mentionnés précédemment. Les autres corrections proposées introduisent dans le texte des mots qui n'y ont que faire.

plus grandes. On a douté parfois q'un pareil mode de construction eût pu être employé dès le temps de Salomon [1]. Mais depuis qu'il a été retrouvé dans les ruines du palais de Samarie, édifié moins d'un siècle après le Temple de Jérusalem, on n'a plus de raison de se montrer aussi hésitant.

Les quelques mots qui viennent d'être cités sont les seuls de toute la Bible qui se réfèrent à ce travail gigantesque. Mais l'admiration qu'il provoquait au cours des âges a laissé un témoignage moins fugitif dans les écrits de l'historien juif Josèphe, qui en parle à plusieurs reprises, et toujours comme d'un ouvrage ancien, de beaucoup antérieur à son temps.

Ce mur, écrit-il, était le plus grand ouvrage dont les hommes eussent entendu parler. Il y avait une colline rocheuse, escarpée, qui, du côté des parties orientales de la ville, s'inclinait doucement en montant vers le point culminant. Notre premier roi, Salomon, conformément à un conseil divin y entreprit des travaux considérables. En haut, il en enferma dans un mur les parties qui entourent le sommet ; en bas, il l'enferma dans un mur à partir de la base, autour de laquelle court, au sud-ouest, un ravin profond. Au moyen de pierres liées entre elles par du plomb, il gagnait progressivement un peu de l'espace intérieur, et pénétrait en profondeur. Aussi, immenses étaient et la grandeur et la hauteur de la construction, qui reçut une forme quadrangulaire [2]. Les grandes dimensions des pierres se voyaient sur leur face extérieure, et les parties intérieures, solidement assujetties par du fer, tenaient ensemble par des jointures qui ne bougeraient jamais. Quand ce travail eut atteint le niveau le plus élevé de la colline, Salomon aménagea le sommet de celle-ci, et remblaya les vides voisins du mur, rendant ainsi l'ensemble bien uni et de même niveau que la surface supérieure. Tout cela formait une enceinte qui avait quatre stades de tour, chaque côté prenant un stade [3].

1. C'est ainsi que Vogüé, et, avec lui, Perrot, attribuaient l'appareil à refends à Hérode, l'appareil lisse à Justinien.

2. C'est-à-dire qu'au temps de Josèphe, cette enceinte avait une forme quadrangulaire ; mais on verra un peu plus loin, que ce dut en être là la forme définitive, non la forme primitive.

3. *Antiquitates Judaicae*, XV, 11, 3.
Les archéologues qui n'acceptent point que le mur actuel du Haram remonte, en partie tout au moins, à Salomon, tirent grand argument de cette mesure de 4 stades, soit environ 740 mètres, et, en conséquence de beaucoup inférieure aux dimensions de l'enceinte actuelle, qui mesure en tout dans les 1544 mètres. Voir, par exemple, GERMER-DURAND, *Topographie de Jérusalem*, dans *Echos d'Orient*, 1903, pp. 168 et suiv. Mais cette objection dérive, si l'on peut dire, d'une erreur de perspective psychologique. Ce qui est le plus important dans le texte qui vient d'être cité, c'est évidemment ce que Josèphe voyait de ses yeux, et qu'il décrit si bien ; la mesure qu'il donne n'est qu'un accessoire, auquel on ne peut guère attacher plus d'importance qu'aux nombreux chiffres ronds du même genre qu'il multiplie dans ses écrits. Du reste, si l'on veut ainsi prendre les termes dans leur sens très strict, il faudra conclure que le mur présentait la forme d'un carré exact

Les parties les plus basses de ce mur s'élevaient de trois cents coudées, et certains endroits davantage. Cependant, la profondeur des fondements ne se voyait pas tout entière, car on avait comblé en grande partie les vallées, dans l'intention de les élever au niveau des passages de la ville [1].

Cette description de Josèphe s'applique si bien, les mesures mises à part, aux portions anciennes du mur du Haram ech-Chérif, dépeignant leur situation au pied de la colline, les dimensions énormes et l'établissement en retrait de leurs blocs, la forme quadrangulaire de l'enceinte, et jusqu'à l'amoncellement des terres qui en masquent la base, que l'on ne peut raisonnablement douter que Josèphe n'ait vu déjà le même grand mur que nous voyons encore aujourd'hui. Autrement, il faudrait supposer que l'on aurait détruit ou enfoui le mur antique, pour le remplacer par un mur tout pareil. Mais comment s'arrêter à une hypothèse aussi étrange ? A l'origine salomonienne on objecterait avec plus de raison que Josèphe, dans un autre passage de ses écrits, semble attribuer, non pas à Salomon, mais au travail séculaire de ses successeurs, l'exécution totale de l'esplanade, et il est bien possible, en effet, qu'un ouvrage de cette ampleur ait exigé, pour arriver à son achèvement, plus que les quarante ans du règne de Salomon [2]. Mais que cet exposé différent des faits comporte une part d'inexactitude, c'est ce qui découle clairement d'un détail fourni par l'historien juif. Au dire de Josèphe et au témoignage d'une appellation traditionnelle, que l'on trouve dans le Nouveau Testament, Salomon avait édifié un portique, d'une solidité qui défia longtemps les siècles et les restaurateurs, en bordure sur le côté de la grande enceinte qui dominait la vallée du Cédron [3]. Josèphe ne le

d'un stade de côté, et que, comme aucun des vestiges antiques n'a ni cette mesure ni cette forme, rien ne resterait du mur immense que Josèphe admirait tant. De plus, comme nulle part il n'attribue à Hérode la construction d'un mur pareil, il en faudrait conclure aussi que le mur actuel remonterait tout au plus aux Romains du IIe siècle ; mais c'est aller contre les vraisemblances, car ce mur n'a rien de romain.

1. *De Bello Judaico*, v, 5, 1.

2. *De Bello Judaico*, v, 5, 1.

3. *Antiquitates Judaicae*, xx, 9, 7 ; Agrippa, bien qu'on le pressât d'occuper 18.000 ouvriers sans travail et d'employer les richesses accumulées à restaurer ce portique de Salomon, s'y refusa, en arguant qu'il serait non seulement difficile à rebâtir, mais même à démolir. Voir la mention de ce portique également dans *Jean*, x, 23 ; *Actes des Apôtres*, III, 11 ; v, 12.

dirait-il pas expressément, on en conclura sans peine que Salomon avait construit cette partie du mur de l'enceinte qui supportait son portique, et, à moins de penser contre toute vraisemblance que ce mur oriental se dressait bizarrement tout seul au flanc de la colline, on en conclura aussi que le mur occidental, si manifestement tracé et exécuté en concordance avec lui, remontait de même à Salomon [1].

Toutefois, s'il y a des raisons suffisantes pour attribuer à Salomon la construction de parties anciennes dans le mur actuel du Haram ech-Chérif, il y en a de nécessaires pour lui en refuser deux parties importantes : l'angle sud-ouest et l'angle nord-est. Ces deux angles présentent, on s'en souvient, non pas l'appareil à refends et sans bossage, qui se trouve partout ailleurs, mais l'appareil à refends et avec bossage, qui ne se trouve que là. Cette différence ne peut guère s'expliquer que par un changement de constructeurs ; elle comporte par suite un changement d'époque. Il vaut même mieux penser à deux époques au moins. A des hauteurs variables au-dessus de l'appareil à bossage, on remarque, aux deux angles, un appareil à refends et sans bossage, puis, à l'angle nord-est, des pilastres, qui portent les uns et les autres la marque de la taille de la pierre et de l'appareillage au temps des Hérodes [2]. Ceux-ci auraient

1. Il se trouve malheureusement qu'en raison de la nature particulièrement friable des décombres en cet endroit et de la présence de cimetières, cette portion du mur sûrement salomonienne n'a pu être atteinte par les explorateurs anglais.

2. Les portions anciennes de ces deux angles présentent l'appareil à refends sous ses deux formes : dans la tour de l'angle nord-est, il y a à la base quinze lits de blocs à bossage, puis au-dessus, ce sont des blocs sans bossage ; de même à l'angle sud-ouest, six lits à bossage sont surmontés de lits sans bossage. Or les blocs sans bossage ne présentent pas tout à fait le même aspect que l'appareil similaire employé dans les autres parties du mur. Ils portent la trace de l'outil dont on se servit au Haram d'Hébron, qui doit être du temps des Hérodes ; leurs refends sont symétriques, leur partie encadrée rectiligne sans biseau. De plus, à l'angle nord-est du Haram ech-Chérif, se trouvent des pilastres comme à Hébron. Pour ces derniers détails, voir VINCENT, *Jérusalem*, t. II, pp. 86, 87 ; VINCENT et MACKAY, *Hébron, Le Haram el-Khalil*, pp. 102 et suiv. Quant à l'appareil à bossage qui dans ces portions du mur supporte l'appareil sans bossage, on pourrait concevoir qu'il appartiendrait aussi aux Hérodes et comme il présente quelques différences en ce qui concerne en particulier la saillie du bossage, on pourrait attribuer celui de l'angle sud-ouest à Hérode-le-Grand, celui de l'angle nord-est à Hérode Agrippa. On s'expliquerait que ce bossage eût été laissé sur les blocs qui, destinés dès l'abord à être enfouis dans la terre, n'exigeaient point un dressage aussi achevé. Mais comme ce procédé de tailles, autant que l'on sache, ne fut pas employé sous les Hérodes, on pourrait supposer aussi, que ces angles avaient été commencés avant eux en appareil à bossage.

donc continué, ou restauré les deux angles, et la construction des assises à bossage de ces angles devrait être mise au compte du travail des siècles postérieurs à Salomon, auxquels Josèphe attribuait l'achèvement de la grande esplanade. Comme, au temps de Néhémie, l'angle sud-ouest ne semble pas avoir été encore élevé, il apparaît probable, qu'il le fut au plus tôt à l'époque des Asmonéens.

Si ces diverses observations sur les parties anciennes de mur du Haram ech-Chérif ne s'écartent pas trop de ce qu'était la réalité, voici comment on pourrait se figurer, puisque ce mur remonterait pour une part notable à Salomon, la grande enceinte édifiée sous ce roi. Sa face principale paraît représentée par la portion de la face méridionale actuelle qui s'étend de la Porte Double à l'angle sud-est sur une longueur de 360 coudées. Elle a vraiment le plus grand air si l'on en examine le profil sur un plan qui donne le tracé du rocher débarrassé de ses décombres[1]. Juste en son milieu, sur la crête de la colline, s'ouvrait l'entrée qui est devenue la Porte Triple, le mur s'étendant également de chaque côté, en chevauchant la colline, dont sa base épouse la convexité. C'était là comme la façade de toute l'enceinte ; par là se déroulaient les cortèges qui montaient de Ville-David et de Jérusalem antique. A l'angle sud-est, l'enceinte touchait le mur fortifié qui longeait la vallée du Cédron en suivant le flanc de la colline[2], puis elle se dirigeait vers le nord pour rejoindre, un peu plus loin que la Porte Dorée, le mur et le fossé qui fermaient, du côté nord, le terrain réservé[3]. Ceux-ci, passant

1. Voir *The Recovery of Jerusalem*, pl. face à la page 119 ; ce plan est reproduit dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2031, et PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, p. 192.

2. Voir ci-dessous, p. 121.

3. Pour la limite nord de l'esplanade salomonienne on ne peut présenter que des conjectures, parce que cette esplanade fut agrandie soit avant les Hérodes (JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, V, 5,1) et encore de leur temps *(ibid.*, 2). Voici du moins quelques indications qui permettent de la fixer avec approximation. L'appareil à bossage semble s'étendre de la tour nord-est jusqu'à la Porte Dorée ; comme il est plus récent, à moins que, dans le voisinage de cette porte, il ne représente une restauration comme c'est sans doute le cas un peu au nord de l'angle sud-est, on sera porté à conclure que l'enceinte primitive s'arrêtait un peu au nord de cette porte, soit, comme on l'a déjà dit, à la hauteur du côté septentrional de la plate-forme de la mosquée d'Omar. Le fossé qui la longe a été découvert par les explorateurs anglais; le mur qui était en deçà de ce fossé est signalé par JOSÈPHE, qui ne l'avait pas vu, et implicitement mentionné par II *Rois*, XV, 35 ; *Jérémie*, XX, 2, qui plaçent une porte au nord de l'enceinte sacrée.

entre la plateforme de la mosquée d'Omar et le mur septentrional de l'esplanade actuelle, rejoignaient la face ouest qui existe encore. Elle avait primitivement, semble-t-il, une longueur de deux fois 360 coudées, son milieu arrivant juste à hauteur de la Roche sacrée et son extrémité méridionale étant marquée par la Porte du Prophète[1]. A ce point, sa continuation vers le sud, bien que prévue semble-t-il par les architectes, aurait paru si difficile en raison de la nécessité où l'on eût été de faire franchir par le mur la dépression profonde du Tyropœon, que l'on se serait borné ou résigné à rejoindre l'extrémité occidentale de la face méridionale par un mur à angle rentrant, « le coin » de Néhémie[2]. Mais pour réparer en partie ce défaut,

1. Si, réellement, la moitié septentrionale du mur ouest de l'enceinte s'étendait, comme on l'a supposé, sur une longueur de 360 coudées à partir de la Porte du Bain il faudrait admettre que l'angle nord-ouest de l'enceinte se relevait en pointe ce qui, à vrai dire, ne laisserait pas d'avoir été disgracieux. Si le fossé s'étendait entièrement d'est en ouest de l'esplanade, on aurait là le tracé le moins contestable de cette limite du côté nord.

2. Il est bon de remarquer que les premiers architectes avaient su éviter de rencontrer les deux dépressions très accusées qui se creusent au nord-est et au sud-ouest de l'aire de la colline aménagée par eux. Lors de la reconstitution des murs de Jérusalem par Néhémie, il est question à plusieurs reprises d'un מקצוע, maqçôa', qui, étant toujours déterminé par l'article, doit avoir désigné un endroit caractéristique d'un mur. Le mot employé ne se traduit qu'imparfaitement par « angle !, qui est rendu par פנה, *pinnâ* ; *maqçôa'* désigne un angle vu du dedans, c'est-à-dire un « angle rentrant », ou, comme nous disons, un « coin ». Or la partie du mur où se trouvait ce coin semble bien avoir appartenu, non pas aux murailles de la ville, mais au mur de l'esplanade. En effet, ce sont les lévites et les prêtres qu travaillent en ce point ; dans son voisinage se trouve la maison du grand prêtre; « l'arsenal », « le palais royal d'en haut », « la cour de la prison », qui sont mentionnés dans ce contexte, se trouvaient à l'intérieur de l'esplanade, et étaient bien plus en rapport avec le mur de celle-ci qu'avec les murailles de la ville; « le coin » devait donc aussi appartenir à ce mur. Où aurait-il pu se trouver ? Deux endroits viennent à l'esprit. Il y avait un coin formé au sud-est par l'intersection de la face méridionale de l'esplanade avec le mur d'Ophel. Mais si l'angle sud-ouest n'existait pas, il y en aurait eu un aussi, formé par un angle rentrant dont les côtés, partant l'un de la coupure marquée par la Porte du Prophète, l'autre de la coupure marquée par la Porte Double, se seraient rencontrés, à angle droit ou autrement, à l'intérieur de l'esplanade actuelle. Il n'est pas vraisemblable qu'entre ces deux endroits il faille choisir le premier, car, au verset 24, où on lit « jusqu'au coin et jusqu'à l'angle » cet angle et ce coin se confondraient s'il s'agissait de l'angle sud-est rencontré par le mur d'Ophel, et l'on ne s'expliquerait point cette double mention. Mieux vaut donc placer « le coin » à l'angle sud-ouest. Cette interprétation se trouve confirmée par le détail suivant. Ce coin est voisin d'une « tour en saillie », qui est en rapport avec le palais royal de la grande enceinte; or ce palais, qui devait être celui de Salomon plus ou moins transformé, ne se trouvait pas du côté sud-est de l'enceinte, où avaient été établis les édifices du gouvernement salomonien, dont « l'arsenal » existait encore, mais bien au nord et à l'est de l'angle sud-ouest de l'enceinte. Ajoutons enfin trois détails qui inclinent les conjectures dans le même sens. D'abord, les deux extrémités du grand mur à la Porte du Prophète et à la Porte Double

on aurait établi en ce point un énorme terre-plein rectangulaire mesurant lui aussi 360 coudées du nord au sud, et qui, établi en travers de la vallée, faciliterait les allées et venues entre la colline orientale, où s'élevaient le Temple et l'antique ville jébuséenne, et la colline occidentale, où David et Salomon venaient d'établir les nouveaux quartiers de leur capitale agrandie[1].

La hauteur de cette enceinte puissante n'était peut-être pas aussi considérable que celle du mur actuel. On peut penser, par exemple, que le passage souterrain de la Porte Triple n'existait pas encore : en franchissant cette porte, qui était l'entrée principale, on arrivait sans doute de plain pied sur l'esplanade en suivant la crête de la colline, les pentes de celles-ci étant seules remblayées ou déjà en partie comblées par des substructions souterraines, mais moins élevées que celles des « écuries de Salomon ».

se trouvent exactement situées sur la même courbe de niveau, ce qui établit entre elles une coordonnance qui ne peut être que primitive : les côtés de l'angle rentrant partaient de la même hauteur. En second lieu, l'angle sud-ouest actuel, qui a son sommet jusque sur la colline orientale, coupe la vallée du Tyropœon et a été établi en travers d'un canal voûté qui ne peut guère remonter au delà du règne de Salomon. Enfin le massif de constructions d'extérieur moderne qui flanque la Porte Double, occupe une situation si bizarre que l'on est tenté d'y voir une utilisation d'un monument plus ancien, peut-être « la grande tour en saillie», dont parle Néhémie, voisine du palais, qui, dans cette localisation, la dominait en effet. Toutes ces indications tendent à montrer que l'enceinte salomonienne présentait bien ici un angle rentrant, dont on avait cru nécessaire à un moment donné de fortifier les abords.

1. L'attention est attirée sur ce terre-plein à la fois par la bizarrerie de sa disposition et son évident rapport avec l'ensemble du Haram. Il dépasse le Haram, mais l'angle sud-ouest de celui-ci semble s'y encastrer ; leurs côtés sont respectivement parallèles ou perpendiculaires, et, comme on l'a noté plus haut, de la Porte du Prophète au côté méridional de ce terre-plein, on retrouve encore la mesure de 360 coudées. De plus, le mur qui le soutient comporte une grande quantité de matériaux antiques. Tout cela donne à supposer que ce terre-plein n'est pas un hors-d'œuvre, et comme il comble la vallée du Tyropœon, son caractère de remblai destiné à faciliter les relations entre les deux collines de Jérusalem est assez apparent. Aussi qu'il remonte à Salomon comme on l'a supposé, rien ne s'y oppose, et, au contraire, si les parties du grand mur qui l'avoisinent sont bien l'œuvre de ce roi, il y a lieu de penser que lui l'est aussi. Toutefois, il serait prématuré d'en conclure qu'il serait ce Millô, auquel David et Salomon travaillèrent. En effet, les fouilles qui y ont été opérées, montrent à l'évidence que dans les temps antiques il était loin d'avoir l'épaisseur qu'il présente aujourd'hui ; puisqu'il ne couvrait pas le canal souterrain dont la voûte a été crevée par un voussoire de l'arche de Robinson, il n'avait guère, à sa partie la plus profonde, qu'une dizaine de mètres de profondeur. Dans ces conditions, il était bien plus un remblai de passage qu'un bastion de défense ; le rôle de défense en ce point était plutôt tenu par la grande tour en saillie, que l'on a supposé plus haut avoir été établie à son angle nord-est. Sur ce terre-plein, voir VINCENT, *Jérusalem*, t. I, pp. 182-187.

Si cette reconstitution du grand mur salomonien est exacte, l'enceinte n'aurait possédé ni l'ample développement ni la forme quadrangulaire de l'enceinte actuelle[1]. Moins étendue vers le nord, elle aurait présenté, au sud-ouest, un puissant bastion en saillie, comme on en retrouve dans maint tracé de villes anciennes mais, pour n'être pas aussi harmonieuse qu'elle l'est devenue, elle aurait encore été vraiment grandiose[2].

Outre le Temple et le palais, l'esplanade renfermait les édifices du gouvernement : salle du trône, vestibule des colonnes, Maison du Bois-Liban. Edifiés à l'est et au sud-est du palais, qui les dominait du haut de sa terrasse, ils semblent bien avoir été contigus l'un à l'autre, et situés sur la crête de la pointe du plateau, qui descendait vers la porte ouverte dans la face méridionale de la grande enceinte[3] ; ils n'étaient point, que nous sachions, entourés, comme le Temple et le palais, d'un mur particulier[4].

1. C'est ainsi que les *maççêbôth* ou pierres dressées de Gézer se présentent sur un alignement nord-sud à peu près correct.

2. Le nom de cette enceinte est donné par II *Rois*, XX, 4, corrigé d'après le *qerê*.

3. Pour cette disposition des trois édifices du gouvernement, voir ci-dessous ce qui est dit de leur description.

4. Les textes relatifs aux constructions salomoniennes ne parlent point des portes qui donnaient accès aux diverses enceintes ; plusieurs d'entre elles nous sont connues par des allussions occasionnelles faites ailleurs, et la plupart devaient remonter à Salomon. Les portes donnant accès au parvis du Temple étaient : 1° « la porte neuve » entre le parvis du Temple et la cour du palais (*Jérémie*, XXVI, 10 ; XXXVI, 10) ; 2° « la porte supérieure » (II *Rois*, XV, 35) ou « porte supérieure de Benjamin » (*Jérémie*, XX, 2) sur la face nord de l'enceinte sacrée ; 3° une troisième porte mentionnée par *Jérémie*, XXXVIII, 14, et ce pourrait être « la porte du roi » située sur la face est par I *Chroniques*, IX, 18. Qu'il y eût trois portes, cela pourrait encore se déduire de *Jérémie*, LII, 24, ou du texte parallèle II *Rois*, XXV, 18, qui parlent de « trois gardiens du seuil ». Pourtant I *Chroniques*, XXVI, 16, mentionne une porte située à l'occident, « à la chaussée montant » du Tyropœon, et nommée « porte Shallékéth ». Cette porte ne reparaissant pas ailleurs, on est fort incertain sur sa situation, à moins que la chaussée qui y aboutissait ne fût le remblai correspondant à l'arche de Wilson. Cela n'est pas invraisemblable, car ce remblai, que suivait la muraille de la ville, servait aussi de passage entre les deux collines. Le nom hébreu de cette porte signifie « l'acte de jeter », par exemple de jeter un arbre à bas, *Isaïe*, VI, 13 ; on veut y voir une porte où l'on aurait jeté des cendres et autres détritus des sacrifices. Au lieu de ce nom, les Septante, qui l'ont traduit par παστοφόριον, « chambre de prêtre », doivent avoir lu, comme dans d'autres passages où ils emploient ce mot, l'hébreu *lishkâ* « salle de prêtres, de pèlerins ».

Comme portes conduisant à la terrasse du palais, nous connaissons « la porte des coureurs » ou « des gardes » (II *Rois*, XI, 19) et une « porte de Sour (?) » (II *Rois*, XI, 16) ou « du fondement (?) » (II *Chroniques*, XXIII, 5), dont on a voulu remplacer la dénomination incertaine par celle de « porte des chevaux ». — Il semble que

Telle paraît avoir été la disposition générale des trois groupes d'édifices enfermés dans la vaste enceinte, longue de plus de quatre cents mètres, large de trois cents en moyenne, que délimitait le grand mur salomonien. Ils devaient donner une forte impression d'ordre et de grandeur, établis qu'ils étaient sur une esplanade bien dégagée, que de tous côtés l'on embrassait facilement d'un seul regard et sur des terrasses qui, en les isolant les uns des autres, permettaient de distinguer leur ensemble et leur destination. Quant à l'architecture de chacun d'eux, il est malaisé de s'en faire une idée claire. On voit à peu près la disposition générale du Temple, un peu moins bien celle du principal édifice du gouvernement, la Maison du Bois-Liban, on ne voit à peu près pas celle des autres constructions. Cette obscurité tient à l'insuffisance de nos textes. Elle tient aussi à leur très mauvais état ; ils renferment des termes techniques qui, à la longue, n'étaient plus compris, des mesures qui s'altérèrent, des détails qui furent ou ajoutés ou déplacés. Aussi les dessins de reconstitution que l'on en trouve frappent-ils par une divergence qui met en relief leur arbitraire. A s'en tenir aux données du texte, on est fort loin d'arriver à la précision que l'on désirerait [1].

III. — Le temple, le palais, les autres édifices publics.

Le Temple, la « maison de Yahwè », s'élevait immédiatement à l'ouest de la Roche ou *Sakhrâ*, que la mosquée d'Omar abrite de ses incomparables splendeurs. Il était orienté de l'est à

c'est à la grande enceinte ou à la muraille de la ville, qui la longeait, qu'il faudrait rapporter « la porte de l'eau » (*Néhémie*, III, 26 ; VIII, 1, 3, 16 ; XII, 37) et « la porte des chevaux » (*Jérémie*, XXXI, 40 ; *Néhémie*, III, 28 ; peut-être aussi II *Rois*, XI, 16 « entrée des chevaux ») et les situer dans la portion sud-est de l'enceinte. Sur la face orientale pourraient être placées « la porte de l'orient » (*Néhémie*, III, 29) et « la porte de la surveillance » ou « de la revue » (*ibid.*, 31), qui est peut-être la même que « la porte de la garde » (*ibid.*, 12, 39).

1. Dans la description qui suit, j'utiliserai sans autre indication les corrections critiques qui semblent acquises. On en trouvera la discussion dans les commentaires et, pour la description du Temple de I *Rois*, VI, dans Vincent, *Revue Biblique*, 1907, pp. 515 et suiv.

l'ouest, la façade tournée vers le soleil levant[1]. Il ne se composait, à parler strictement, que de deux salles contiguës,

1. A supposer que la plate-forme actuelle de la mosquée d'Omar représente, sinon les dimensions, du moins la disposition de celle du premier Temple, on peut se demander si le Temple était orienté par rapport au côté est, qui va du nord au sud, ou par rapport aux trois autres côtés qui sont disposés selon un axe relevé vers l'est nord-est. Dans le premier cas il aurait exactement regardé l'orient ; dans le second, qui eût présenté plus d'harmonie avec l'ensemble de la plate-forme, il n'aurait pas été aussi strictement orienté vers l'est. — D'après II *Chroniques*, III, 1, le Temple était élevé sur le « Mont du Môriyyâ ». On est assez perplexe sur le sens et la valeur de cette appellation, qui ne se trouve qu'ici pour une hauteur si souvent mentionnée par ailleurs. Il est vrai que « Môriyyâ » apparaît aussi dans *Genèse*, XXII, 2 (sacrifice d'Abraham) ; mais, outre que ni le grec, ni le syriaque ne portent « Môriyyâ », il faut observer que ce nom est celui d'un pays, et que Dieu se réserve de désigner à Abraham celui des monts où aura lieu le sacrifice.

Sur plusieurs pierres des lits inférieurs on a trouvé des signes. Tous se trouvent sur la face est, la plupart peints ou gravés près de l'angle sud-est, quelques-uns peints, sous l'extrémité méridionale de la tour du nord-est, la tour Antonia. L'un de ces derniers, dont les bavures de la peinture, qui a coulé, sont dirigées en haut, avait été marqué avant d'être mis en place ; il devait en avoir été ainsi des autres. Il n'est pas contestable que plusieurs de ces signes sont des lettres. On y retrouve des lettres, telles : *'âleph, zayin, 'ayin, çâdhê, qôph,* peut-être *rêsh* ; mais il ne semble pas qu'aucun groupe puisse se lire comme un mot. Plusieurs de ces signes, du reste, peuvent être des chiffres ou des marques de maçons. De tels signes se retrouvant sur nombre de blocs phéniciens à Sidon, ou israélites à Samarie, rien d'étonnant à ce que l'on puisse en trouver dès le temps de Salomon. De fait, si les signes de l'angle nord-est, semblent se rapprocher davantage des formes tardives, araméennes ou hébraïques, on rapprochera sans peine plusieurs de celles du sud-est des formes phéniciennes anciennes, en remarquant, toutefois, qu'une ou l'autre sont écrites à l'envers, tel *'âleph.* Sur ces lettres ou signes, voir WILSON et WARREN *The Recovery of Jerusalem,* pp. 139, 143, 145, 148, 152 (ici l'inscription « au roi » sur des anses de poteries, une huitaine, trouvées dans les couches profondes des fouilles à l'angle sud-est), 167, 183, 317 ; DEUTSCH, dans *Quarterly Statement,* 1869, reproduit dans KING, *Recent Discoveries on the Temple Hill,* pp. 55 et suiv. On en trouvera des représentations dans WARREN, *Album,* pl. XXI, XXII, XXIII ; voir aussi, *Dictionnaire de la Bible,* t. V, col. 2028. Sur les estampilles de poteries, cf. VINCENT, *Canaan d'après l'Exploration récente,* pp. 357-360. Pour la comparaison des signes avec les lettres phéniciennes, voir les tables des Manuels d'épigraphie de LIDZBARSKI et de COOK, ou celle de DUSSAUD, *Syria,* 1924, p. 149, qui utilise l'inscription d'Ahiram de Byblos.

La face méridionale, de la Porte double à l'angle sud-est, offre un détail architectural particulier, une assise de pierres plus hautes que les autres. Elles ont environ 2 mètres de haut ; celle de l'angle a près de 8 mètres de long, plus de 2 de haut et de large ; c'est la pierre la plus lourde connue de toute l'enceinte. En plusieurs points, les blocs de ce « great » ou « Master course », selon les expressions choisies par les explorateurs anglais, ont disparu. Trois détails sont à retenir. D'abord cette puissante corniche n'est pas rectiligne, mais s'abaisse sur ses deux côtés pour éviter de paraître brisée par sa rencontre avec l'angle de la colline ; on sait que les architectes grecs corrigeaient ainsi l'illusion d'optique fâcheuse résultant de cette rencontre. En second lieu, la taille de la pierre y paraît accuser les procédés du temps des Hérodes, d'après VINCENT, *Hébron, Le Haram-el-Khalîl,* p. 107. Enfin, ce lit de pierres, qui est au niveau des seuils de la Porte Double, de la Porte Triple et de la Porte Dorée, ne dépasse actuellement l'angle sud-est, sur la face est, que sur un peu plus de 7 mètres, et au sud, ne dépasse pas la Porte Double. On pourrait donc penser, avec le P. Vincent, qu'il constitue

appelées l'une *debhîr*, l'autre *hêkhal*[1], ou selon une autre dénomination, le *Saint des Saints* et le *Saint*. Le *debhîr*, arrière-chambre qui formait le chevet du Temple vers l'ouest, affectait la forme d'un cube mesurant vingt coudées sur chacune de ses faces intérieures[2]. Comme il ne possédait point de fenêtres, la lumière n'y pénétrait que diffuse par la porte qui, du côté de l'orient, le mettait en communication avec le *hêkhal*. Cette seconde salle attenante au *debhîr* qu'elle continuait, n'avait que vingt coudées de large comme lui ; mais elle était deux fois plus longue, ayant une longueur de quarante coudées et plus haute de moitié avec ses trente coudées d'élévation. Dans la partie supérieure de ses murs étaient pratiquées des baies à encadrement de bois, partiellement closes par des moucharabiéhs, des pierres ajourées ou des grillages métalliques qui ne

le fondement sur lequel Hérode le Grand établit le grand portique royal du sud JOSÈPHE, *Antiquitates Judaïcae*, XV, 11, 5. Mais aussi, on pourrait en conclure contrairement à ce que l'on dit couramment, que le portique s'étendait, non pas sur toute la longueur de la face méridionale actuelle du Haram, mais seulement de la Porte Double à l'angle sud-est. En effet, la corniche de soubassement ne s'étend pas plus loin ; Josèphe qui, ici, donne les mesures exactes du portique, ne lui attribue qu'un stade de long, soit 185 mètres, ce qui s'approche plus des quelque 164 mètres de cette portion du mur méridional que des 281 mètres du mur méridional pris en son entier ; il place « des portes » *au milieu* du portique, ce qui correspond à la Porte Triple ; le portique s'étendait d'une vallée à l'autre, c'est-à-dire qu'il ne dépassait pas, comme fait aujourd'hui le mur méridional, la vallée du Tyropœon ; enfin, le pont représenté par l'arche de Robinson n'est pas aligné sur le mur méridional, mais sur deux arches, situées l'une dans les écuries de Salomon, l'autre à quelques mètres au nord de l'angle sud-est, sur une ligne qui se relève notablement vers le nord (WRIGHTSON. *Arch Springings found in Jerusalem*, dans *Quarterly Statement*, 1891, pp. 219 et suiv. ; SCHICK, *Discoveries in « Solomon's Stables »*, *ibid.* ; du reste, Josèphe indique en ce point, non pas une porte, mais des escaliers qui descendaient dans le Tyropoeon.

1. Le terme *debhîr* n'a rien à faire avec le verbe *dibber* « parler ». Il se rattache plutôt à la racine *dbr*, qui a donné en arabe *doubr*, « derrière, partie postérieure d'une chose » et autres mots de signification similaire. Il signifie donc simplement ici la partie la plus reculée de l'édifice sacré. Le terme *hêkhal* se rattache naturellement à l'assyrien *êkallu*, « palais », ou à l'araméen *hêkâlâ*, « palais, temple » ; il a aussi ces deux sens en hébreu.

2. La longueur de la coudée hébraïque n'est point fixée avec certitude. Il en existait probablement deux espèces, comme pour la coudée babylonienne (0,495 et 0,550 environ) et pour la coudée égyptienne (0,450 et 0,525). Il suffit, pour se représenter les dimensions données dans cette description, d'attribuer à la coudée une valeur moyenne de 0,50 et de prendre la moitié des chiffres indiqués pour avoir à peu près leur équivalent en mètres. Les dimensions sont données dans œuvre, c'est-à-dire sans tenir compte de l'épaisseur des murs, comme on le voit par les dimensions des chérubins par rapport au *debhîr* : ils avaient chacun dix coudées d'envergure et étaient placés côte à côte. D'après *Ezéchiel*, XLLI, 5, le mur du Temple idéal avait six coudées d'épaisseur.

laissaient entrer qu'un jour tamisé[1]. Par la porte d'entrée le *hêkhal* communiquait avec un pylône monumental[2], dont l'ouverture, aussi large que le temple, mais profonde seulement de dix coudées, formait un ample vestibule béant, qui dressait de chaque côté une maçonnerie massive en forme de pyramide tronquée, débordant le Temple comme deux ailes et le dépassant comme deux tours. Sa hauteur n'est pas exactement connue[3]; elle devait être supérieure aux trente coudées du toit du *hêkhal*. Nous ignorons de même la dispo-

1. C'est l'explication la moins maladroite de I *Rois*, VII, 4, mais elle demeure des plus incertaines en raison de l'obscurité des termes techniques employés. Le terme *sheqûphîm* semble désigner des châssis (cf. *ibid.*, VII, 5, « châssis carrés des ouvertures »), et *'aṭumîm*, une fermeture. Ces fenêtres, à cause des constructions accotées au Temple, s'ouvraient dans le tiers supérieur du mur, comme dans la salle hypostyle de Karnak, où elles éclairaient la nef centrale par dessus le toit des nefs latérales. En raison de l'épaisseur du mur elles devaient être profondes et donner un jour assez mesuré.

2. Le porche appelé *'ûlâm* ou mieux *'êlâm*, d'après le grec, semble se rattacher à l'assyrien *ellamu*, « partie antérieure, devant » et s'opposer simplement à *debhîr*, « partie postérieure » ; mais il put avoir par la suite un sens technique. C'est par une conjecture, d'ailleurs des plus vraisemblables qu'on le peut rendre par « pylône », désignant par là cette construction faite de deux forts piliers massifs en forme de pyramide tronquée que l'on trouve comme entrée monumentale du temple égyptien ; voir, par exemple, dans MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, t. II, p. 553, la façade du temple de Khons. Au lieu d'un pylône à deux pyramides, on pourrait aussi imaginer, pour le Temple, un pylône constitué par une seule pyramide, comme l'a fait de Voguë, dans sa restitution. Dans Ézéchiel, où il est question de *'êlâm*, le *'êlâm* qui précédait le Temple avait des pilastres hauts de soixante coudées, détail qui confirme l'interprétation donnée. Cf. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. I, pp. 344-348, pour l'Égypte ; t. II, pp. 480-484, pour l'Assyrie ; t. IV, pp. 255-259, pour le Temple idéal d'Ézéchiel.

3. II *Chroniques*, III, 4, attribue au *'êlâm* une hauteur de cent vingt coudées, ce qui paraît étrange et risqué puisque le reste du Temple n'avait que soixante coudées de long. Plusieurs versions de ce passage donnent vingt coudées seulement, ce qui supposerait un *'êlâm* moins haut que le *hêkhâl*, qui en avait trente ; celui-ci aurait pu de la sorte être éclairé par des fenêtres ouvertes au-dessus du pylône. On vient de dire que, dans le Temple d'Ézéchiel, le *'êlâm* avait au moins soixante coudées de haut, ce qui aurait donné au profil du Temple une forme plus harmonieuse et plus voisine de celle des temples égyptiens. Celui du Temple d'Hérode avait cent coudées de haut.

Il faut remarquer que, pour la largeur et la profondeur du *'êlâm*, les dimensions de vingt coudées sur dix que lui donne le texte représentent sans doute, par analogie avec la manière de mesurer le *debhîr* et le *hêkhal*, sa dimension dans œuvre, c'est-à-dire l'espace compris entre les deux massifs pyramidaux, et non pas la base même du pylône, comme on le dit couramment. Avec cette disposition, le pylône devait déborder sur les côtés la largeur du Temple proprement dit, et cette disposition est justement celle qu'Hérode avait donnée à l'entrée monumentale de son Temple d'après JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, V, 5, 4.

Ces trois éléments du Temple de Yahwè, *'êlâm*, *hêkhal*, *debhîr*, correspondent à la disposition du temple égyptien, et au pronaos, au naos et à l'adyton du temple grec.

sition du toit qui recouvrait le Temple[1], et devait être à la fois assez résistant pour enjamber sans fléchir les dix mètres d'écartement des murs, et assez étanche pour ne pas se laisser pénétrer par l'eau de la neige et des pluies. Peut-être ne consistait-il qu'en un assemblage de longues poutres de cèdre, soutenues à l'intérieur par des écharpes de bois ou tout au moins par des corbeaux de pierre[2], et recouvertes à l'extérieur d'une couche épaisse de terre battue. Peut-être, si l'on pouvait lui rapporter un texte obscur, offrait-il une vaste terrasse supportée par des poutres, entourée d'une rangée de créneaux, et toute boursoufflée par des alignements de coupoles.

Des pierres de taille, appareillées dès la carrière avec soin et habileté[3], constituaient le gros ouvrage du Temple. A l'intérieur

1. Le toit du Temple semble être en vue dans I *Rois*, VI, 9, 15, *sâphan*, *sippûn* désignant une « couverture en bois » ; cf. *ibid.*, VII, 3, où *sâphûn* doit s'entendre de la couverture en bois placée par dessus les chambres du grand hall ; dans VII, 7 (corrigé), il désigne évidemment un lambrissage. On pourrait entendre d'un plafond à caissons *(gêbhîm)*, bordés de poutrelles ornées *(sedhêrôth)*, ces deux mots qui semblent une glose intercalée dans I *Rois*, VI, 9. Cette interprétation de Klostermann peut s'autoriser du verbe *sâphan*, qui les précède, et signifie « couvrir de bois, lambrisser », dans *Jérémie*, XXII, 14 ; *Aggée*, I, 4. Mais elle reste douteuse en raison de l'incertitude du sens de ces deux termes. Leur sens le plus naturel serait, en effet, pour *gêbhîm*, celui de « voûtes », « coupoles », qu'a son équivalent syriaque *gaybâ* ; pour *sedhêrôth*, celui de « rangées », qu'il a dans II *Rois*, XI, 8, 15, où il est question de soldats, et qu'il offre également dans un texte égyptien, où il apparaît comme un terme technique « *sa-d-ra-ti* de colonnes », soit colonnade (sur ce dernier passage, voir W. M. MULLER, *Asien und Europa*, p. 101, n. 3). Aussi ne peut-on écarter trop catégoriquement l'opinion qui verrait volontiers dans ce texte, ou tout au moins dans les deux termes de cette glose, une indication sur la toiture du Temple. Celle-ci aurait consisté en un assemblage de coupoles ou de voûtes, les *sedhêrôth* étant peut-être une balustrade de bordure, en conformité avec *Deutéronome*, XXII, 8, qui ordonne d'entourer le toit d'un parapet ; ici le terme est *ma'aqê*, mais il peut désigner un rebord plein, différent d'une balustrade présentant, par exemple, l'aspect d'une rangée de créneaux. A part les deux termes obscurs, le texte dit clairement qu'on « recouvrit le Temple... avec des cèdres » ; à eux seuls, ces mots, si on ne les entend pas du lambrissage ou du plafond, pourraient être entendus du toit, constitué en terrasse, supportée par des poutres de cèdre. Ce toit en poutres, sans doute épaulées aux murs par des écharpes, lorsqu'il s'agissait de couvrir, comme au Temple de Salomon, une salle large d'une dizaine de mètres, était la couverture usuelle, peut-on penser des temples phéniciens. Ce détail est indiqué pour les temples de Tyr construits par Hiram (MÉNANDRE, dans JOSÈPHE, *Contra Apionem*, I, 18), et pour celui d'Utique, où l'on voyait des poutres de cèdre de Numidie qui y étaient placées depuis près de 1.200 ans (PLINE l'Ancien, XVI, 216).

2. Les écharpes sont mentionnées pour la Maison du Bois-Liban, I, *Rois*, VII, 2 (texte grec), les corbeaux ou consoles, *ibid.*, 9, *tephahôth*, sans indication nette de l'édifice où ils se trouvaient.

3. C'est ce que I *Rois*, VI, 7, exprime en disant que « ni marteaux, ni pics, ni aucun instrument de fer ne furent entendus dans le Temple pendant qu'on le bâtissait ».

des deux salles, elles disparaissaient tout à fait sous un revêtement de boiseries. Un parquet de bois de cyprès recouvrait le sol ; des lambris de cèdre, parsemés de coloquintes, de guirlandes ou de fleurs sculptées, de chérubins et de palmettes gravés en creux s'appliquaient aux parois depuis le sol jusqu'en haut ; un plafond de cèdre étalait peut-être, à vingt coudées de haut dans le *debhîr*, à trente dans le *hêkhal*, l'assemblage ingénieux de ses poutres, de ses solives et de ses caissons[1]. Partout de l'or étendu par plaques minces rehaussait les motifs de décoration, et animait de ses reflets la teinte uniforme des bois[2].

1. Ces détails sont donnés par I *Rois*, VI, 18 et 29, qui appartiennent probablement à deux textes différents et se complètent mutuellement. Le premier ne mentionne que les coloquintes et les guirlandes ou plutôt les boutons de fleurs; en des termes obscurs qui ne sont traduits ainsi qu'avec hésitation ; dans le second, « palmettes », vaut sans doute mieux que « palmiers » en raison de l'emploi d'un terme distinct de celui qui exprime le nom de l'arbre ; on a *timôrôth* et non *temârîm* : du reste la palmette était un motif de décoration des plus répandus dans l'antiquité. Voir Dussaud, *Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Egée*, 2e édition, à la table analytique.

2. L'utilisation de l'or en feuilles ou en plaques minces était très répandue dans l'antiquité ; on connaît, par exemple, les masques d'or de Mycènes. On possède aussi les statuettes de bronze phéniciennes encore en partie recouvertes de leur revêtement d'or très bien appliqué sur le relief. C'est peut-être ce procédé de décoration qui avait été employé dans le temple, en tout cas il est signalé dans l'ornementation de la porte du *hêkhal*, I *Rois*, VI, 35. L'or employé est souvent qualifié par le terme *sâghûr* dont la signification est incertaine et qui est habituellement traduit par « pur »; il se pourrait qu'il eût plutôt signifié de l'or travaillé d'une certaine façon, par exemple l'or repoussé ou mieux peut-être l'or appliqué comme il vient d'être dit : *sâghûr*, si on le considère comme le participe passif qal de *sâghar*, « fermer, recouvrir en fermant ». (*Juges*, III, 22 ; *Genèse*, II, 21), signifierait l'or employé comme plaquage ; dans *Job*, XLI, 7, *sâghûr*, semble signifier une adhérence très étroite. Ce sens conviendrait aux divers passages où le terme *sâghûr* est employé.

On a signalé la profusion de l'or dans la décoration du Temple, parfois en la donnant pour imaginaire. De fait, les expressions ne sont pas toujours mesurées à ce sujet et trahissent assez leur hyperbole, comme dans I *Rois*, VI 22 a et 30. Mais on n'est pas si pointilleux quand on parle de « la Maison d'or » de Néron ! Du reste, quand il s'agit de revêtements sans doute fort légers d'or en feuilles, comme nous ne savons pas dans quelle mesure les motifs de décoration étaient multipliés sur les vastes lambris des deux salles et sur les deux portes, nous ne pouvons guère juger de l'importance de la quantité d'or employée. On aime à faire valoir contre cette profusion d'or le fait que, dans les diverses descriptions de pillage du Temple, il n'est pas fait d'allusion à cet or de la décoration ; c'est partir de ce principe que nos textes sont complets et ont dû tout dire, même ce qui était le moins honorable, et ce principe n'est que de l'*a priori*. Ajoutons enfin que l'on a sans doute tort de supposer que l'antiquité évaluait l'or comme nous faisons. C'était un luxe bien plus qu'une richesse car il ne servait sans doute pas beaucoup plus dans les transactions de la vie courante, que ne servent, de notre temps, les richesses inestimables de nos musées.

Les deux portes, la porte de communication entre les deux salles et la porte d'entrée, avaient été confectionnées, avec richesse. Les deux vantaux de celle du *debhîr*, faits de bois d'olivier sauvage, venaient battre contre un encadrement en saillie et coudé en forme de fronton, et présentaient ainsi un pourtour pentagonal. Celle du *hêkhal* était maintenue dans un châssis rectangulaire en bois d'olivier, mais chacun de ses battants se composait de deux volets articulés, faits en bois de cyprès. Toutes deux étaient agrémentées de chérubins, de palmettes, de guirlandes ou de fleurs, sur lesquels s'appliquaient de minces feuilles d'or qui épousaient à la perfection le modelé de la gravure[1].

Au Temple proprement dit, c'est-à-dire au *debhîr* et au *hêkhal*, s'accotaient sur leurs trois côtés libres, les côtés nord, ouest, sud, des constructions accessoires qui en masquaient partiellement l'extérieur, et laissaient, au contraire, le pylône dégagé. Pour les établir, on avait d'abord ménagé sur la face externe du mur du Temple trois retraits d'une coudée de fruit chacun, et distants l'un de l'autre de cinq coudées, en sorte que ce mur présentait l'aspect d'un gradin à trois paliers ; puis, à cinq coudées du pied du mur du Temple, on avait élevé un second mur, qui embrassait l'édifice sacré, mais n'atteignait qu'une quinzaine de coudées en hauteur ; le *debhîr*, qui en avait plus de vingt, le *hêkhal* qui en avait plus de trente, dépassaient ainsi le faîte de ces constructions, qui les cachaient au contraire par en bas. L'espace compris entre ces deux murs était partagé en trois étages de chambrettes par des planchers faits de solives de cèdre, dont une extrémité s'engageait dans le mur de pourtour tandis que l'autre reposait simplement sur les retraits du mur sacré du temple et en respectait ainsi l'intégrité. Les deux étages supérieurs gagnaient donc en largeur la coudée de fruit de chaque retrait ménagé dans le mur du Temple : de la sorte, l'étage inférieur avait cinq coudées de large ; l'étage intermé-

1. I *Rois*, VI, 21, parle de *rattûqôth* d'or, dont la nature, « ligatures », « chaînes », « verroux », et dont l'emploi « il fit passer dans » ou « avec », demeurent incertains. Le contexte, d'ailleurs surchargé, semblerait rapporter ces objets à l'autel de cèdre plaqué d'or plutôt qu'aux portes. Quelques exégètes, à la suite de Thenius et de Riehm, supposent que ces mots se rapportent au rideau placé devant le *debhîr*, rideau que mentionne II *Chroniques*, III, 14.

diaire, six ; le troisième, sept. La porte qui y donnait accès était pratiquée sur la façade méridionale de l'édifice, du côté par où l'on arrivait du palais. Des escaliers montaient du rez-de-chaussée aux étages supérieurs[1] ; les chambres communiquaient entre elles, ou bien s'ouvraient sur des corridors qui les longeaient[2].

Elles servaient de logement pour des prêtres et des employés du Temple, de magasins, de débarras, de dépôts pour des armes, peut-être de trésor[3]. Dans le Temple demeurera Yahwè. C'est dans l'obscurité mystérieuse du *debhîr* que l'arche, abandonnant la tente de nomade où elle habita longtemps, viendra désormais s'établir. Là, on plaça deux énormes chérubins qui devaient l'abriter de leurs ailes. Ces figures de bois d'olivier recouvert d'or se tenaient debout côte à côte, au milieu du *debhîr*, la face tournée vers le *hêkhal*. Elles avaient chacune dix coudées de haut, et leurs deux ailes, étendues à droite et à gauche, avaient pour chaque chérubin, une envergure de dix coudées. Ces chérubins atteignaient donc la moitié de la hauteur de la salle et, à eux deux, en tenaient toute la largeur[4].

1. I *Rois*, VI, 8. Le terme *lûl*, qui désigne ces escaliers — s'il s'agit d'escaliers — est obscur. Il semble indiquer un passage de forme circulaire, soit en forme d'hélice avec des degrés, soit en forme de puits, vertical avec une échelle, ou oblique avec des degrés. Sur ce terme, voir *Orientalistische Literaturzeitung*, t. XV, col, 558.

2. Dans le Temple d'Ézéchiel, il y a trente chambres à chacun des trois étages (*Ezéchiel*, XLI, 6, corrigé d'après le grec), et un corridor qui les dessert toutes. Ce corridor, qui s'élargissait à chaque étage en profitant du retrait ménagé sur le mur du Temple, semble avoir été contigu à ce mur, ce qui aurait permis d'ouvrir des fenêtres dans le mur extérieur auquel s'appuyaient les chambres.

3. Les armes conservées dans le Temple depuis le temps de David sont mentionnées dans II *Rois*, XI, 10, et le passage parallèle II *Chroniques*, XXIII, 9. Les trésors le sont dans I *Rois*, VII, 51, II *Chroniques*, V, 1. Toutefois, il est possible que, selon l'usage antique, les objets précieux eussent été déposés dans le Temple proprement dit, dans le *hêkhal* ; cela devait plus probablement encore être le cas pour les objets expressément consacrés à Yahwè. D'après II *Macchabées*, III, 10, 11, on déposait dans le Temple les biens des veuves et des orphelins, ainsi que ceux de personnages considérables.

4. Sur les chérubins du *debhîr*, voir I *Rois*, VI, 23-28 ; VIII, 67, et II *Chroniques*, III, 10-13 ; V, 7, 8. La question de l'origine, de la nature, des attributs et des représentations des chérubins est fort complexe, car il y a plusieurs types de chérubins dans les écrits bibliques. Pour les deux dont il est question ici, nous ne sommes pas très bien renseignés. C'est ce qui faisait dire à Josèphe, qui pourtant savait tant de choses, que « personne ne peut dire ni se représenter quels étaient ces chérubins », *Antiquitates Judaicae*, VIII, 3, 3. Autant que l'on puisse voir d'après II *Chroniques*, III, 13, qui est seul à fournir ce renseignement, c'étaient deux figures en pied avec une seule tête, qui était tournée vers le *hêkhal*, assez différents, par conséquent, des chérubins de la vision d'Ézéchiel, qui avaient quatre visages,

Le mobilier du *hêkhal*, plus varié, offrait la même richesse. La porte du *debhîr* était en partie masquée par un voile d'un tissu précieux, émaillé de broderies figurant des chérubins, et tout chatoyant de violet, de pourpre clair, de pourpre cramoisi, et de ce blanc soyeux propre au lin d'Égypte[1]. Devant cette porte, des parfums brûlaient sur un autel de cèdre doré, dont les accessoires : coupes, spatules, soucoupes, cassolettes et plateaux étaient d'or[2], tandis que, de chaque côté, cinq candélabres d'or avec des fleurons, des lampes et des mouchettes d'or, étaient allumés moins pour éclairer la salle que pour honorer laprésence de Dieu[3]. Dix tables servaient à porter ces candélabres ou recevoir les dépôts et les offrandes. Une table dorée était garnie des pains posés devant Yahwè. Enfin des balustrades ou des crédences en bois rouge d'almouggim, qui ressortait sur le jaune du cèdre et du cyprès, complétaient le mobilier sacré[4].

La sobriété et la richesse de ce mobilier, qui paraissait perdu dans l'ampleur des salles, contribuaient à donner, de l'intérieur du Temple, une impression pleine de grandeur. Le *debhîr*, où

et de ceux que ce prophète décrit comme ornements des parois intérieures du Temple, qui en avaient deux : Ézéchiel ne met pas de chérubins dans son *debhîr*. Il est fort probable que nous avons dans ces deux statues un exemplaire de ces génies que l'on retrouve en Égypte, dans les pays assyro-chaldéens, et dans le monde égéen où ils prirent le nom de γρύψ, « griffon », qui offre bien quelque parenté avec le terme hébreu *kerûbh*. On connaît de nombreuses représentations appartenant à ces divers pays, qui pourraient aider à se représenter les deux chérubins du Temple ; par exemple, des personnages humains à longue robe et à deux ailes, qu'on voit sur des plaques d'argent doré d'un collier rhodien, au musée du Louvre.

1. II *Chroniques*, III, 14.

2. Il n'y a pas lieu de substituer à cet autel la table des pains posés devant Yahwè, qui porte le nom de « table » et non celui d' « autel » dans les passages où elle est mentionnée. On peut rapporter à cet autel des parfums les menus ustensiles d'or mentionnés sans attribution dans I *Rois*, VII, 50, parmi les pièces d'or du mobilier du *hêkhâl*. Si l'explication présentée ci-dessus à propos de l'or *sâghûr* était exacte, ces objets auraient été en métal, argent ou bronze, recouvert d'or.

3. Il n'est pas question, dans les textes relatifs au Temple de Salomon, d'un chandelier d'or unique. Il se trouve mentionné, pour le temple de Zorobabel, par Hécatée d'Abdère (JOSÈPHE, *Contra Apionem*, I, 22) ; il portait des lumières jour et nuit.

4. Elles sont indiquées à propos du voyage d'Ophir, I *Rois*, X, 12. Le mot *mish'ân*, employé pour désigner ces meubles, mot qui signifie proprement « appui », n'est pas clair dans ce cas.

Au retour de la captivité, les ustensiles d'or et d'argent, enlevés au Temple par les Chaldéens et rendus par Cyrus, comptaient 5.400 pièces, d'après *Esdras*, I, 7-11.

du reste on ne pénétrera guère, pourra paraître mystérieux, froid et redoutable, à cause de l'obscurité qui y régnait, des deux chérubins, semblables à des gardes immobiles dans les ténèbres, de l'arche antique dont la vétusté tranchait sur ce décor grandiose et qui évoquait tant de souvenirs terrifiants ou magnifiques. Mais le *hêkhal*, qui n'était qu'une antichambre d'une sainteté moins auguste, devait paraître plus accueillant. Il contrastait avec le *debhîr* rempli d'ombre. Une lumière discrète et mesurée, se glissant à travers les grillages des fenêtres ouvertes dans le haut de ses murs très épais, y versait un jour inégal qui se dégradait en approchant du sol. Il accusait les reliefs des moulures du plafond, s'épandait sur les boiseries, d'un jaune ambré, veiné de brun, allumait des reflets sur l'or des parois et des meubles, s'avivait des lueurs scintillantes que jetaient les lampes d'or et s'effaçait par instants devant le nuage parfumé qui montait de l'autel avec des élans de prière. Le roi pénétrait dans le *hêkhal* trois fois l'an pour y brûler des aromates [1]; les prêtres n'y entraient que pour alimenter les luminaires, renouveler les pains et l'encens, apporter des dépôts ou des offrandes ; ils n'en troublaient qu'à peine le perpétuel silence. De cet ensemble s'exhalait un sentiment religieux tout pénétré d'un respect glacé qui trahissait une vague terreur. Dieu était présent dans le Temple, mais il s'y cachait. Les splendeurs de sa maison pouvaient être un hommage à sa majesté redoutable et le juste tribut de la piété d'un roi fastueux ; elles ne le rapprochaient pas des fidèles de son peuple et elles déconcertèrent d'abord la religion de plus d'une âme sainte [2].

En avant du pylône qui précédait le *hêkhal*, s'élevaient deux colonnes de bronze énormes [3]. Les fûts, hauts de dix-huit cou-

1. I *Rois*, IX, 25.

2. On verra plus loin que tous les yahwéistes n'éprouvèrent pas à l'égard du Temple le sentiment d'admiration qui est le nôtre, et l'on sait que les prophètes en particulier ne devaient pas le considérer avec la même estime que les prêtres. Voir, ci-dessous, pp. 146, 147.

3. Sur les deux colonnes, voir I *Rois*, VII, 15-22 ; 41, 42 ; II *Chroniques*, III, 13-17 ; IV, 12-13 ; *Jérémie*, LII, 21-23. On a ici des chapiteaux lotiformes, et leur inspiration égyptienne ne paraît pas douteuse. Elle a pourtant été à peu près abandonnée par PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, pp. 315 et suiv., en faveur d'une restitution trop étrange et tirée de trop loin pour être vraisemblable. La restitution de M. de Vogüé, reproduite dans PERROT, *ibid.*, p. 319, est plus acceptable,

dées, en avaient douze de circonférence et quatre de diamètre environ avec une épaisseur de quatre doigts. Ils portaient chacun un chapiteau de cinq coudées qui présentait, semble-t-il, deux parties. A sa base et couronnant le fût, saillait un renflement en forme de bulbe, haut d'une coudée, recouvert d'une ornementation rapportée, faite de torsades de bronze qui ressemblaient à des chaînettes et qui, s'entrelaçant en mailles, donnaient à ce revêtement l'aspect d'un filet ou d'un treillage ; deux guirlandes de cent grenades chacune, retenues à ce treillage à quatre points opposés en croix, l'entouraient de leur quatre festons amples et souples. De ce renflement sortait, ainsi que d'une corbeille, une immense corolle de lis, haute de quatre coudées, qui formait la partie supérieure du chapiteau, et qui n'avait d'autre ornement que les bords et les nervures des pétales évasés.

Ces deux colonnes de presque douze mètres de hauteur ne paraissent pas avoir servi à supporter une architrave ; elles flanquaient plutôt l'entrée du Temple, probablement à l'extérieur, devant les piliers massifs du pylône, à la manière des obélisques égyptiens ou des stèles phéniciennes[1]. Elles étaient fameuses en Israël. Chacune d'elles avait son nom ; celle du sud, à droite, s'appelait *Yâkhîn* ; celle du nord, à gauche, *Boaz* ; noms mystérieux et énigmatiques, dont la tradition juive ne nous a pas transmis le sens[2]. C'était devant l'une d'elles que, dans les cérémonies officielles, se tiendrait le roi, le visage tourné

sauf en ce qui concerne les grenades. Celles-ci, d'après *Jérémie*, LII, 23, étaient réparties par groupe de quatre-vingt-seize, ce qui donne à entendre que quatre d'entre elles sur les cent de chaque rangée servaient de point d'attache aux autres, réparties en quatre festons retombant, plutôt que disposées en simples rangées horizontales sur les deux bords du « ventre » ou renflement.

1. Leur place à l'extérieur du Temple semble indiquée par II *Chroniques*, III, 17, et devant les piliers du *'êlâm*, par I *Rois*, VII, 21. Cf. aussi *Ézéchiel*, XL, 49, qui parle de colonnes placées près des pilastres du *'êlâm* de son Temple ; mais il ne semble pas leur accorder autant d'importance qu'en avaient les deux colonnes du Temple de Salomon.

2. *Yâkhin* signifie « il établit »,ce qui peut s'entendre de la colonne ou du Temple, le sujet sous-entendu étant Yahwè. Mais le mot *Boaz* (grec : *Balaz* ; *L* : *Baaz*) n'existe en hébreu que comme nom propre de Booz, qui épousa Ruth. Il n'est pas vraisemblable qu'il faille lier ces deux mots et lire : « Boaz établit », en prenant Boaz pour le nom d'un ouvrier phénicien. Mais on ne sait non plus s'il faudrait rapprochez *boaz* de *beôz* qui signifie « avec force », et lire : « (Yahwè) établit (le temple ou la colonne) avec force ». Aucune conjecture n'est satisfaisante.

vers l'autel qui lui faisait face[1]. Elles furent, pendant des siècles, les témoins de la vie et de l'histoire du Temple. Elles ne tombèrent qu'avec lui, à la ruine de Jérusalem, en 586 ; les Chaldéens de Nabuchodonosor les brisèrent en morceaux qu'ils emportèrent à Babylone [2].

A quelque distance en avant du Temple, du côté de l'orient, se trouvait le grand autel de bronze. Il reposait sur le sommet rocheux de l'aire d'Ornâ, le *Sakhrâ* de la mosquée d'Omar ; une longue rainure taillée dans cette roche de nord en sud, sur la partie relevée qui fait face à l'ouest, pourrait avoir servi à adapter le caisson de bronze de Salomon. Ce caisson mesurait vingt coudées de long, autant de large, et dix de haut ; malgré ses grandes dimensions, il ne couvrait pas toute la *Sakhrâ*[3]. Deux ou trois plates-formes superposées, qui lui donnaient l'aspect d'une construction à étages, permettaient de circuler autour du foyer ménagé à son sommet ; des escaliers ou plutôt des pentes douces conduisaient du sol aux plates-formes et au foyer les prêtres et les sacrificateurs[4].

Vers l'angle sud-est du Temple, quatre groupes de trois bœufs de bronze, tournant leurs têtes vers les points cardinaux, portaient sur leurs croupes un immense réservoir de bronze qu'on appelait « la mer »[5]. Il était circulaire, avec un diamètre de dix coudées, une profondeur de cinq, un tour de trente, une

1. II *Rois*, XI, 14 et II *Chroniques*, XXIII, 13 ; II *Rois*, XIII, 3

2. *Jérémie*, LII, 17-20.

3. La partie qui, aujourd'hui, en est apparente, mesure 17 m. 70 sur 13 m. 50, et s'élève de 1 m. 25 à 2 m. au-dessus du sol environnant. Il est vrai qu'autrefois le dallage pouvait atteindre la base du caisson de bronze et recouvrir ainsi entièrement la Roche sacrée.

4. Cette disposition est, du moins, celle qui est décrite pour l'autel du temple d'Ézéchiel, *Ezéchiel*, XLIII, 13-17. D'après les indications rabbiniques, qui se réfèrent plutôt à l'autel d'Hérode, on accédait à l'autel par une rampe, appuyée à son côté méridional, longue de 32 coudées et large de 16. Ce serait la forme d'un autel égyptien, reproduit assez fréquemment d'après NAVILLE, *Deir el-Bahari*, t. I, pl. VIII. Le Livre des Rois ne décrit pas l'autel, comme il fait des autres parties du temple et du mobilier sacré ; il ne le mentionne qu'incidemment à propos des sacrifices de la dédicace, I *Rois*, VIII, 64. C'est par II *Chroniques*, IV, 1, que nous connaissons les dimensions de l'autel de Salomon, et l'on ne sait si elles n'y seraient pas simplement dérivées des mesures fournies par Ézéchiel. On les retrouve aussi dans Hécatée d'Abdère, ou son falsificateur juif, cité par JOSÈPHE, *Contra Apionem*, I, 22. Sur les divergences existant entre cet autel de bronze et les prescriptions antiques formulées dans *Exode*, XX, 24-26, voir, ci-dessous, p. 147,

5. I *Rois*, VII, 23-26 ; II *Chroniques*, IV, 2-5.

épaisseur d'une main, et pouvait contenir de 350 à 400 hectolitres[1]. Il ressemblait à une immense fleur de lis épanouie. Sous son rebord, aminci et évasé comme celui d'une coupe, couraient deux rangées de coloquintes en bas-relief, larges d'une coudée, fondues avec le bassin.

L'eau qu'y versaient les Cananéens de corvée au Temple servait aux ablutions rituelles des prêtres, au nettoyage de l'autel et de ses abords souillés par les immondices et le sang des victimes[2]. Pour plus de commodité on en remplissait également dix bassins roulants, disposés cinq par cinq de chaque côté du Temple[3]. C'étaient des appareils assez volumineux. Ils comportaient une « base » de bronze carrée, sorte de caisson à jour, long et large de quatre coudées, haut de trois, dont les châssis et les traverses étaient ornés de figures de chérubins, de lions et de bœufs entourés de guirlandes. Aux quatre angles, des tiges intérieures reposaient sur les essieux de quatre roues de bronze,

1. Le chiffre de sa contenance semble avoir été grossi ou n'être pas transmis exactement : I *Rois*, VII, 26, donne 2.000 *baths* ; II *Chroniques*, IV, 5, 3.000. Le bath contenait 36 litres 440, ce qui donnerait 72.880 litres pour 2.000 *baths*, et 109.320 litres pour 3.000 *baths*. A supposer que la « mer » fût hémisphérique, on n'aurait en réalité que 32.700 litres environ, soit 1.000 *baths*. Mais on peut supposer aussi qu'elle était cylindrique ou même renflée au-dessous du bord, ces deux formes donnant une contenance plus considérable.

Le musée du Louvre possède un immense récipient, taillé dans un monolithe de calcaire, qui rappelle un peu la mer du Temple de Salomon ; on le nomme « le vase d'Amathonte », du nom de la localité chypriote où il fut trouvé. Il mesure 1 m. 85 de haut, et a un diamètre de 2 m. 20. Il est orné de quatre fausses anses qui encadrent un taureau, et s'attachent à la panse du vase par deux palmettes ; on reconnaît ces deux motifs de décoration, qui reviennent à plusieurs reprises dans l'ornementation du mobilier du Temple. Sur ce vase, voir PERROT et CHIPIEZ, *loc. cit.*, t III, pp. 279 et suiv. On trouvera également, p. 281, la représentation en miniature d'un de ces immenses réservoirs avec, appuyé contre lui, l'escabeau ou l'échelle qui permettait d'y verser et d'y puiser l'eau. L'emploi d'une échelle pourrait être ainsi justifié pour ce qui est de « la mer », au lieu des systèmes plus ou moins ingénieux qu'on a imaginés.

2. II *Chroniques*, IV, 6, ne mentionne que les purifications des prêtres. Dans la description du tabernacle de Moïse, il est question d'un bassin d'airain, dont l'eau servait aux prêtres pour se laver les pieds et les mains, *Exode*, XXX, 18-21. Il fallait aussi beaucoup d'eau pour la propreté de l'autel et de ses abords, en raison des scènes d'abattoir qui s'y déroulaient. Les eaux étaient sans doute évacuées vers la vallée du Cédron ou celle du Tyropoeon par des conduits souterrains taillés dans le roc, ou des aqueducs à fleur de terre.

3. I *Rois*, VII, 27-29 et II *Chroniques*, IV, 6, qui spécifient que l'eau de ces bassins était destinée à laver ce qui allait être offert en holocauste. La description du Livre des Rois est longue, mais souvent fort obscure, en raison de l'incertitude du sens à attribuer à certains mots, et des surcharges ou déplacements dans le texte.

à jantes et à rais comme les roues des chars, et hautes d'une coudée et demie. Au-dessus du caisson, un cylindre, qui y était fixé par des tiges et le dépassait d'une coudée, présentait une ouverture sculptée, d'une coudée et demie, où s'adaptait le fond du bassin ; ses diverses pièces étaient agrémentées de chérubins, de lions et de palmettes[1]. Les bassins, d'un diamètre de quatre coudées, contenaient de 15 à 20 hectolitres[2]. L'appareil entier avait une hauteur de six coudées, ce qui oblige à penser que le bassin portait des robinets, ou qu'on y appuyait une échelle si on l'utilisait sur place, ou bien encore qu'on le roulait près de l'autel à la portée des prêtres montés sur les plates-formes[3].

1. On aura sans doute remarqué la profusion de cette décoration empruntée au règne animal : bœufs portant « la mer », bœufs et lions des « bases » ; il faut ajouter la décoration du trône qui comportait des têtes de bœufs et des figures de lions, comme on le verra plus loin ; peut-être même conviendrait-il d'y joindre les chérubins des parois de l'intérieur du Temple et ceux des « bases » qui pourraient avoir été distincts des deux chérubins du *debhîr* et avoir représenté des animaux plus ou moins fantastiques. Ici encore nous devons enregistrer une dérogation aux prescriptions antiques que l'on trouve par exemple dans le Décalogue, *Exode*, XX, 4 et 5. Josèphe en faisait déjà la remarque à propos des bœufs de « la mer » et des lions du trône, *Antiquit. Judaic.*, VIII, 7, 5.

2. I *Rois*, VII, 38, donne pour chaque bassin une contenance de 40 *baths*, soit 1.457 litres 600. Le diamètre de 4 coudées entraînerait une contenance d'environ 2.000 litres, si le bassin était hémisphérique.

Nous ne saurions dire d'où provenait toute cette eau de « la mer » et des « bases ». L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'on la prenait dans des citernes où se rassemblait l'eau de pluie tombée sur les vastes terrasses des divers édifices. Si l'eau de Bethléem parvenait déjà jusqu'à l'esplanade comme elle fait aujourd'hui (sur ce point, voir à la fin de ce chapitre), on aurait disposé ainsi d'un appoint important, particulièrement pour la saison chaude, où il arrive que les citernes, insuffisamment remplies par un hiver peu pluvieux, se trouvent à sec. Quant à la source intarissable dont parlent Tacite (*Histoires*, V, 12) et le Pseudo-Aristée (§ 89, dans SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 535), on ne saurait dire si elle appartient à la légende, comme tant d'autres détails relatifs aux alentours de la Roche sacrée, si elle doit son existence à la source dont parle Ézéchiel, dans sa description idéale, XLVII, 1 et suiv., ou enfin si elle fut une réalité. Sur la description de Jérusalem par Aristée, cf. VINCENT, *Jérusalem d'après la Lettre d'Aristée*, dans *Revue Biblique*, 1908, pp. 520 et suiv. ; 1909, pp. 555 et suiv. En tout cas la ville était bien pourvue d'eau ; cf. STRABON, *Geographica*, XVI, 2, 36 ; 40.

3. C'est cette nécessité qui a inspiré la restauration de Mangeant dans PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. III, p. 331 et p. 334. Un bassin roulant de bronze mesurant seulement 0 m. 39 de hauteur qui a été trouvé à Larnaka, dans l'île de Chypre, offre une disposition à peu de choses près identique à celle que nous pouvons déduire du texte biblique ; de plus, chaque face en est ornée de deux griffons affrontés, et ce détail aussi pourrait nous aider à mieux nous imaginer la forme du chérubin employé comme motif de décoration, en même temps que le lion et le bœuf. Le bassin roulant de Chypre, en raison de sa petite dimension, est vraisemblablement un objet votif. Il resterait à savoir si lui aussi représentait un ustensile destiné au culte ; la présence d'une colombe,

D'autres ustensiles de bronze : chaudrons pour cuire les viandes, pelles pour nettoyer l'autel, larges coupes pour les liquides et la farine, furent également coulés[1]. Tout ce bronze était poli. Le Tyrien Hiram Abi, qui en avait dirigé la fonte, avait installé son chantier assez loin de Jérusalem, dans la vallée du Jourdain. Cette profusion de bronze était une richesse dans l'antiquité. Quand les Chaldéens emportèrent à Babylone ce qui restait encore de tout celui que Salomon avait utilisé pour le service et l'ornementation du Temple, et notamment celui des deux colonnes et de « la mer », les scribes chargés de peser et d'inscrire le butin se trouvèrent débordés par l'abondance de celui-là et renoncèrent à l'inventorier[2].

C'était en la quatrième année de son règne, au mois de *ziw*, qui est le deuxième mois, que Salomon avait inauguré les travaux du Temple de Yahwè. En la onzième année, en *éthânîm* ou septième mois, soit sept ans et cinq mois après, Salomon, à l'occasion de la Fête d'automne, convoqua les cheikhs et le peuple d'Israël à Jérusalem pour assister au transfert de l'arche de Ville-David au Temple et à la consécration de la nouvelle demeure du Dieu de la nation[3]. L'affluence fut considérable ; c'était sans doute la première fois depuis l'établissement des Hébreux en Canaan que le *hâgh* solennel rassemblait tant de

un oiseau sacré, à chacun des quatre angles supérieurs du châssis le laisse supposer. La ressemblance des « bases » et de « la mer » avec des objets similaires de Chypre est assurément un indice que l'inspiration qui présida tout au moins à l'ornementation dans le Temple, non seulement n'était pas israélite, la Bible le dit assez nettement, mais n'appartenait pas en propre aux Phéniciens. Chez les Chaldéens aussi, on utilisait de semblables bassins. On en verra deux, assez ressemblants à ceux de Jérusalem, mais fixes, en avant d'un temple figuré sur un bas-relief de Ninive, dans PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. II, p. 410, d'après Botta.

1. D'après II *Chroniques*, II, 12 et 13, ce grand artiste phénicien qui avait dirigé les travaux de la fonte, et s'entendait également à tous les travaux du métal et du tissu de luxe, était le fils d'un Tyrien et d'une femme de la tribu de Dan, nouvel exemple de ces mariages mixtes qui devaient être si préjudiciables à la pureté de la religion traditionnelle, aussi bien dans les milieux populaires qu'en haut lieu.

2. *Jérémie*, LII, 20.

3. I *Rois*, VIII, 1 et 2. Cette convocation du peuple et des notables, qui rappelle celle que David avait adressée à Israël pour le transfert de l'arche de Qiryath-yearim à Jérusalem, semble montrer assez que tous les Hébreux avaient une véritable dévotion pour l'arche, et que Salomon ne prétendait point, comme on l'a affirmé, confisquer celle-ci pour son usage personnel exclusif.

fidèles au même sanctuaire. Pendant le trajet de Sion au Temple, Salomon et le peuple, qui marchaient en avant de l'arche portée par les prêtres, immolèrent de nombreuses victimes. Enfin, le *hêkhal* traversé, l'arche pénétra dans le *debhîr* et vint s'abriter au milieu de la salle obscure sous les ailes d'or des chérubins ; ses deux bâtons se voyaient du *hêkhal* par la porte entrebâillée ; mais au dehors on n'en apercevait plus rien.

Yahwè venait d'abandonner sa tente à tout jamais ; il demeurait maintenant au fond d'une maison de pierre. C'en était fini de la vie nomade, de son indépendance et de sa rudesse, de sa familiarité et de ses grands rêves. Yahwè, qui y renonçait presque le dernier de son peuple, s'enfermait dans le mystère auguste d'un palais bien fermé. L'arche n'apparaîtra plus, comme autrefois, aux yeux de ses fidèles, déposée sous les toiles de sa tente ou portée sur les épaules des Lévites quand elle guidait Israël inquiet parmi les solitudes du désert et l'accompagnait à la bataille pour le soutenir et l'aider à vaincre. En devenant sédentaire Yahwè ne perdra rien de sa puissance et gagnera plutôt en majesté. Mais il faudrait éprouver un regret à voir quelque chose de simple et de fort disparaître de la religion si, malgré toutes les splendeurs du Temple, les prophètes ne s'étaient obstinés à en garder le goût et à en perpétuer le souvenir.

Ce regret d'un passé qui prenait fin ne troubla sans doute pas beaucoup alors la foule des pèlerins venue pour les fêtes. Elles furent grandioses. Ceux qui les avaient vues gardèrent longtemps devant l'esprit le tableau des prêtres sortant les mains vides du Temple où ils venaient de déposer l'arche, de la Nuée sombre qui les chassa dehors[1], du roi Salomon priant les bras levés et chantant le psaume :

1. La Nuée est mentionnée à plusieurs reprises dans les livres du Pentateuque, où elle semble avoir une double signification. Tantôt elle n'est qu'une sorte de voile destiné à protéger les hommes contre les splendeurs trop éclatantes de Yahwè se manifestant à eux ; tantôt elle est en rapport plus étroit avec la Gloire ou la personne de Yahwè, et manifeste par elle-même sa présence ; c'est avec ce second caractère qu'elle apparaît ici. Nous ne connaissons pas la nature de cette Nuée ; mais par ses toutes premières origines, elle se rattachait probablement à la conception de Yahwè comme Maître des éléments déchaînés dans l'orage. La souveraineté toute puissante de Yahwè sur la nature apparaît encore dans le fragment de psaume dont il va être question.

Yahwè, qui plaça le soleil aux cieux,
Préfère habiter dans la Nuée obscure.
Je t'ai édifié une haute maison
Où tu puisses rester pour l'éternité...[1]

et enfin le spectacle des victimes innombrables qui encombrèrent tellement l'autel de leurs chairs pantelantes que le roi dut consacrer le sol même de la cour du Temple pour qu'on y offrît les bœufs, les moutons et les chèvres qui ne cessaient d'affluer. Après sept jours de sacrifices, de prières et de festins, le peuple et Salomon échangèrent les souhaits de l'adieu, puis les pèlerins rentrèrent chacun chez soi, « remplis de joie et le cœur content

1. Dans sa teneur actuelle, la prière de Salomon lors de la dédicace, se compose de quatre parties : 1° deux vers qui sont le début d'un psaume, I *Rois*, VIII, 12, 13 ; 2° une louange à Yahwè sous forme d'un retour sur les origines historiques du Temple, 14-21 ; 3° une magnifique prière où est décrit le rôle du Temple dans la vie religieuse d'Israël et même dans celle des étrangers convertis à Yahwè, 22-53 ; 4° la bénédiction du peuple, 54-61. Tandis que le psaume qui est au début est malheureusement tronqué, les trois autres parties se présentent comme des amplifications où se reconnaissent sans peine des idées et des expressions deutéronomiques ; ce qui est dit des étrangers, 41-43, et de la captivité, 46-53, porte en particulier la marque d'une date assez tardive. Mais il reste des éléments qui appartenaient déjà à la religion ancienne, spécialement dans 31-40 ; le serment juridique devant le sanctuaire, le recours à Yahwè quand les fléaux désolent le pays, que l'ennemi presse Israël, ou que celui-ci part pour le combattre.

Le fragment de psaume qui est placé en tête semble bien appartenir aux souvenirs authentiques de la dédicace. Il nous est transmis sous deux formes quelque peu différentes ; dans l'hébreu, il n'a plus que trois hémistiches ; mais le grec, qui le place après le verset 53, en a quatre. Le premier : « Le Seigneur (Yahwè) a connu (ou mieux, après correction : a placé) le soleil dans le ciel », manque dans l'hébreu, mais comme il a, dans le premier hémistiche que donne celui-ci, un parallèle antithétique très apparent, on les envisagera tous deux comme formant le premier vers. Le second vers semble s'être mieux conservé dans l'hébreu, où Salomon s'adresse à Yahwè, tandis que dans le grec c'est Yahwè qui parle. Après ces deux vers le grec ajoute : « Cela n'est-il pas écrit dans le Livre du Cantique ? » Ce renvoi au livre d'où la citation est extraite se retrouve ailleurs à propos du « Livre du Juste », *Josué*, X, 13 ; II *Samuel*, I, 18, et du « Livre des guerres de Yahwè», *Nombres*, XXI, 14 ; elle est donc vraisemblablement originale. On propose généralement, après Wellhausen, de corriger le nom du Livre cité par le grec ; en le restituant en hébreu, on devrait lire, par le simple déplacement d'une lettre, הישר, *hayyâshâr*, au lieu de השיר, *hashshîr*, ce qui nous ramènerait au « Livre du Juste », qui nous est connu. Mais peut-être vaudrait-il mieux garder le grec, et voir dans ce « Livre du Cantique » — cantique étant à entendre comme nom collectif — un recueil de poèmes religieux, où le psaume de la dédicace avait été conservé. On sait, du reste, par I *Rois*, V, 12, que la tradition attribuait à Salomon la composition de 1005 *shîr*, ou cantiques. Si cette interprétation est exacte, il serait intéressant d'apprendre que l'on avait commencé peut-être d'assez bonne heure à former de ces collections de cantiques qui ont donné naissance au psautier ; dans celui que nous possédons, le fragment qui nous occupe n'est pas cité.

pour tout le bien que Yahwè avait fait à David, son serviteur, et à Israël, son peuple » [1].

Quelques semaines après, dans le courant de *bcul*, le huitième mois, on avait mis partout la dernière main. Le Temple était achevé après sept ans et six mois de travaux et d'aménagements [2].



Il semble que ce n'est qu'après avoir terminé la maison de Yahwè que Salomon commença à construire son propre palais et les édifices du gouvernement [3].

De son palais [4], nous ne savons rien si ce n'est que, situé au sud et en contre-bas du Temple, il était assez vaste pour contenir, en un dédale de chambres, de réduits, de cellules, de cours, les centaines d'épouses qui avec leurs enfants, leurs suivantes, leurs esclaves et les eunuques, peuplaient le harem royal. Les rangs y étaient sans nul doute jalousement gardés entre princesses étrangères, femmes du commun et épouses

1. I *Rois*, VIII, 66. Cette conclusion des fêtes de la dédicace est digne de remarque. L'historien ne loue pas Salomon, qui a tout fait, mais David, qui avait simplement envisagé le projet de bâtir un Temple et avait préparé une partie des matériaux.

2. Peut-être pourrait-on combiner les dates de l'achèvement et de la dédicace du Temple comme on vient de le faire. D'après I *Rois*, VI, 38, c'est en *bcul*, le huitième mois, et dans la onzième année de Salomon, que le Temple fut achevé entièrement ; d'après *ibid*, VIII, 2, la dédicace eut lieu en *éthânîm*, qui est le septième mois, sans mention d'année. On pouvait évidemment attendre du huitième mois de l'an XI au septième de l'année suivante, si l'on avait voulu célébrer la dédicace lors de la fête d'automne, qui comportait régulièrement un pèlerinage au sanctuaire ; mais n'était-il pas plus simple et plus indiqué de la célébrer alors qu'il n'y avait plus que la dernière main à mettre aux derniers aménagements ?

3. On peut déduire ce détail de I *Rois*, VI, 38, qui évalue à sept ans la durée des travaux du Temple, de VII, 1, qui en donne treize pour la construction du palais, et de IX, 10, qui compte vingt ans pour la construction du Temple et celle du palais. Il y a tout lieu de croire que ces données dérivent de documents écrits ou d'une tradition.

4. Sur le palais, voir I *Rois*, VII, 8, qui indique simplement qu'il était situé dans une enceinte en dedans du *'êlâm* du trône, c'est-à-dire très vraisemblablement à l'ouest de ce dernier édifice et que, comme lui, il était lambrissé de cèdre. (Sur cette position respective du palais et du *'êlam* du trône, voir aussi la note ci-dessous sur les deux *'êlam* de la Maison du Bois-Liban). Au sud de l'emplacement du Temple se trouvent de vastes citernes qui pourraient avoir fourni l'eau nécessaire au nombreux personnel du palais édifié en cet endroit. Si l'eau d'Artâs était déjà amenée jusqu'ici, le bassin appelé aujourd'hui *El-Kâs* pourrait marquer l'emplacement d'une cour du palais.

de second rang. Les favorites savaient s'y faire une place de choix enviée; quand Salomon eut épousé la fille d'un pharaon, il dut bâtir pour elle seule un somptueux palais[1].

Le plus grand des édifices publics s'appelait « la Maison du Bois-Liban ». Long de cent coudées, large de cinquante, haut de trente, il était plus vaste que le Temple même[2]. A l'intérieur, se dressaient trois rangées de quinze colonnes de cèdre, également espacées les unes des autres. L'aspect de ces quarante-cinq colonnes donnait un peu l'impression d'une futaie dans les forêts de cèdres du Liban, où les arbres se couvrent de verdure par en haut, tandis que leurs troncs se dénudent. De là venait sans doute l'appellation pompeuse donnée à cet ample hall. Des poutres enjambant l'espace laissé entre les piliers et soutenues par des écharpes[3] qui s'appuyaient à ceux-ci, supportaient un étage au moins de cloisons et de chambres avec une couverture de cèdre, analogues à celles qui entouraient le temple. La lumière pénétrait à flots dans le hall par trois rangées superposées d'ouvertures quadrangulaires à châssis de bois, qui s'ouvraient dans les murs de l'édifice, chacune d'elles faisant face avec symétrie à celle qui lui correspondait sur le mur opposé[4]. Cet édifice servait sans doute de salle des pas-perdus,

1. Ce palais particulier de la princesse égyptienne est mentionné dans I *Rois*, VII, 8. Ce texte le compare « au *'êlâm* » du trône ; on ne voit pas s'il veut dire que ce palais avait la forme de ce *'êlâm*, c'est-à-dire qu'il était construit en forme de pylône adossé au palais du roi, ou il était recouvert de cèdre comme l'était ce *'êlâm*. Dans *Jérusalem*, t. I, pp. 187, 188, 194, le P. Vincent voit une mention du palais de l'Égyptienne dans le terme *bâḥan*, employé par Isaïe, XXXII, 14, et mis, sinon en rapport, du moins en parallèle avec Ophel. Ce mot *bâḥan* semble bien, en effet, emprunté à l'égyptien, où il signifie « tour » ; mais il est peu vraisemblable que le palais privé de la fille du pharaon ait été situé en dehors de l'enceinte du palais royal.

2. Sur cet édifice, voir I *Rois*, VII, 2-5, dont le texte en mauvais état a donné naissance à divers essais de reconstitution : celle qui est tentée ici semble suivre d'assez près les données claires du texte. La hauteur de la Maison du Bois-Liban était de 15 mètres, comme celle du Temple, ces 15 mètres représentant l'ensemble de l'édifice, c'est-à-dire la salle inférieure et les chambres qui étaient construites au-dessus ; mais tandis que le temple n'avait, en gros, que 30 mètres sur 10, cet édifice en mesurait 50 sur 25.

3. En lisant כתפות, *kethêphôth*, avec le grec ὠμίαι, au lieu de *keruthôth*, « poutres, solives », de l'hébreu actuel.

4. Étant donné les 25 mètres de largeur de l'édifice, il est peu probable que celui-ci ne constituait qu'un hall à colonnes, ouvert soit de tous côtés, soit même d'un seul, comme on l'a quelquefois prétendu, car l'espacement des piliers, dont la rangée médiane aurait suivi l'axe de l'édifice et les deux rangées extérieures,

de lieu de réunion, de salle des fêtes. Mais peut-être était-il surtout destiné à la garde, car il servit d'arsenal où l'on emmagasinait les armes, et c'est là que Salomon remisait les cinq cents boucliers d'or que son escorte portait dans les parades militaires et lorsqu'elle accompagnait le roi se rendant solennellement au Temple[1].

Deux autres grands édifices se trouvaient construits à côté de la Maison du Bois-Liban[2]. L'un et l'autre étant appelés *êlâm*, ils devaient être placés à l'extrémité d'un édifice plus ample qu'eux, et, si l'on a bien compris la forme du *êlâm* du Temple, présenter deux forts massifs de maçonnerie encadrant une salle sans doute ouverte sur l'extérieur.

Le « *êlâm* des Colonnes » mesurait cinquante coudées sur

sa façade, aurait dépassé 10 mètres au moins dans le premier cas. En supposant un mur à l'édifice on obtient un tracé intérieur régulier, les piliers se trouvant placés dans le sens de la largeur à une distance de 6 m. 25, et dans le sens de la longueur à une distance exactement moitié moindre. De plus, dans cette reconstitution il est très facile de saisir la symétrie des trois rangées d'ouvertures pratiquées dans le mur l'une au-dessus de l'autre, tandis que les historiens qui rapportent ces ouvertures aux chambres construites sur les piliers, n'ont réussi à trouver trois ouvertures se faisant face qu'au prix de combinaisons qui trahissent leur impossibilité ; voir, par exemple, STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, pp. 321, 322.

1. I *Rois*, x, 16, 17. C'est sans nul doute la Maison du Bois-Liban qui est mentionnée comme arsenal dans *Isaïe*, XXII, 8 ; voir aussi XXXIX, 2, ou le texte parallèle, II *Rois*, XX, 13. I *Rois*, x, 21 dit, de plus, que tous les objets *(kelè)* de la Maison du Bois-Liban étaient d'or ; s'il ne s'agit pas simplement des boucliers d'or mentionnés aux versets 16 et 17, il faudrait supposer qu'il y avait là quelque salle royale richement meublée, ou tout au moins un mobilier d'or.

2. I *Rois*, VII, 6, 7. Ces deux édifices sont mentionnés après la Maison du Bois-Liban et avant le palais. Sur le verset 6, qui est consacré d'abord au premier de ces deux *'êlâm*, voir VINCENT, *Une Antichambre du Palais de Salomon*, dans *Revue Biblique*, 1905 ; pp. 258-265, où diverses corrections, en partie empruntées à KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und der Kœnige*, p. 300, sont proposées. Mais il n'y a pas de raison de corriger la première partie de ce verset. Quant à la seconde partie, elle présente deux obscurités. D'abord la mention d'un *'êlâm*, que la Vulgate entend d'un autre que le *'êlâm* des colonnes, ce qui pourrait être exact, et pourrait s'autoriser de la présence, dans le grec B L d'ἐζυγωμένα (η), que Klostermann rend par *le 'ummat*, « en correspondance avec » le *'êlâm* (du trône) : celui-ci, dont les dimensions ne sont pas données, aurait eu celles du *'êlâm* des colonnes. Mais n'est-il pas au moins aussi probable qu'il y avait là un autre mot, déformé en *'êlâm* dans l'hébreu, traduit deux fois dans le grec par ἐζυγωμένα et par αἰλάμ, et qui aurait eu pour pendant « colonnes et *'âbh* » de la suite ? La deuxième difficulté provient de la présence des pronoms au pluriel. Le moins improbable, c'est que ces pronoms se réfèrent aux deux *'êlâm*, celui des colonnes et celui du trône. Ce dernier, il est vrai, apparaît au verset suivant. Mais il y a trop de redondances et répétitions dans tous ces passages pour qu'on hésite à en supposer ici.

trente ou sur cinquante[1]. Il semble avoir tiré son nom de colonnes qui se dressaient le long de son entrée, et lui donnaient l'aspect d'un portique. Un auvent probablement courait le long de sa façade[2].

Le « *êlâm* du Trône », appelé peut-être aussi « *êlâm* du Jugement », paraît avoir eu de même un auvent et un portique : on ne sait pas au juste si ses dimensions étaient également les mêmes, ou s'il n'aurait pas mesuré cinquante coudées de long et autant de large[3]. Son nom indique assez qu'il devait être une salle de réception où le roi rendait la justice et recevait les grands de son peuple, ainsi que les ambassadeurs ou les princes étrangers qui venaient le visiter, traiter d'affaires, causer de sagesse, offrir des présents, payer le tribut. De bas en haut, il était partout revêtu de cèdre. Le trône royal en faisait le plus bel ornement. De grandes dimensions, il était tout confectionné en ivoire avec des revêtements d'or fin ; des motifs de décoration, imitant des têtes de taureau, en garnissaient le dossier ; des lions dressés de chaque côté du siège flanquaient les deux accoudoirs, et, distribuées aux angles des six degrés qui le surélevaient

1. Puisque cet édifice est un '*êlâm*, on peut croire que ses dimensions sont données de la même manière que celles du '*êlâm* du Temple dans I *Rois*, VI, 3, où ce qui est appelé sa « longueur » correspond à la largeur de l'édifice principal en avant duquel il est édifié. Cette remarque dissuaderait de corriger le chiffre de 30 coudées donné par l'hébreu pour la longueur de ce '*êlâm*, en lui substituant celui de 50, donné par le seul texte grec B ; la forme rectangulaire semble mieux en situation, et c'est d'ailleurs celle du '*êlâm* du Temple. Pourtant voir, ci-dessous p. 119, n. 2 et 3.

2. Le mot hébreu '*âbh* est de signification incertaine ; le sens d' « auvent » qui lui est donné ci-dessus, pourrait être appuyé par l'égyptien *ab*, « abri », mais le mot hébreu commence par une gutturale forte que n'a pas le mot égyptien. Dans *Ezéchiel*, XLI, 25, il est fait mention d'un '*âbh* de bois, sur le devant du '*êlâm* (du Temple idéal), à « extérieur », ce qui pourrait assez bien s'entendre d'un auvent. Le sens de « perron », que l'on donne parfois au mot '*âbh* ne cadre guère avec le texte d'Ézéchiel. Dans la cella phénicienne d'Amrith, le plafond monolithe s'avance sur un tiers de sa longueur en avant de la niche qu'il recouvre, et lui constitue une sorte d'auvent ; voir Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. III, p. 243 et fig. 185.

3. I *Rois*, VII, 7. C'est à cause de la finale du verset 6 que, comme on l'a dit dans la note qui s'y réfère, on pourrait supposer l'existence de colonnes et d'un auvent à ce second pylône. Aucune dimension n'est donnée. Mais comme ce verset 6 semble avoir eu par instant en vue les deux *êlâm*, on peut croire que les dimensions données pour l'un valaient pour l'autre. Du reste, une certaine symétrie avait peut-être présidé à la construction de ces deux édifices qui, comme on va le dire, se faisaient sans doute pendant. C'est B qui, dans le verset 6, donne 50 coudées de profondeur au '*êlâm* des colonnes; ne serait-ce pas le chiffre à garder pour l'un et l'autre ou pour l'un des deux ?

vaient, douze figures de lion se tenaient debout. Ce trône était une merveille unique de richesse et d'art. [1]

Puisque, par définition et comme le montre assez le *êlâm* placé en avant du Temple, les Hébreux appelaient *êlâm* un édifice qui s'appuyait à un petit côté d'un édifice plus considérable, on ne se tromperait sans doute guère en supposant que le *êlâm* des Colonnes et celui du Trône s'élevaient l'un à l'une, et l'autre à l'autre extrémité de la Maison du Bois-Liban[2]. Il est vrai que cet ensemble, qui aurait mesuré au moins quatre-vingt mètres, aurait assez difficilement trouvé une assiette plane suffisante, s'il eût été placé parallèlement au Temple, en travers de la crête de la colline[3]. Mais s'il l'était, moyennant les quelques dénivellements nécessaires, selon la ligne de crête, il présentait une disposition des plus heureuses. Voici, en effet, la disposition que l'on pourrait non sans raisons lui supposer. L'entrée principale de la grande enceinte, ouverte au milieu du mur méridional qui chevauche la colline, correspondait à la Porte Triple actuelle en venant de Ville-David, on y accédait de plain pied par le chemin établi sur la crête[4]. Après avoir franchi cette porte, à une certaine distance sans doute à cause de la déclivité, on serait parvenu au *êlâm* des Colonnes, vestibule et salle d'attente des édifices du gouvernement. De là on aurait pénétré dans le hall de la Maison du Bois-Liban, vaste salle des pas-perdus et grandiose salle des fêtes. L'ayant traversé dans toute sa longueur, on serait enfin parvenu au *êlâm* du trône, où l'on était reçu par le roi.

Cette reconstitution pourrait se prévaloir de plusieurs avan-

1. I *Rois*, x, 18-20 ; à 19, lire « des têtes de jeune taureau (*'êghêl*) » avec le grec, au lieu de « rond (*âghôl*) » de l'hébreu actuel.

2. Pour le *'êlâm* des colonnes, qui avait 50 coudées de long, le raccordement se fait fort bien avec la Maison du Bois-Liban, qui avait 50 coudées de large.

3. En comptant 100 coudées de long pour la Maison du Bois-Liban, 30 coudées pour le *'êlâm* des Colonnes, d'après les textes, et, par conjecture, 30 coudées pour le *'êlâm* du Trône, dont les dimensions ne sont point données, on aurait 160 coudées, soit environ 80 mètres. Le texte grec donnant 50 coudées au *'êlâm* des Colonnes, on pourrait imaginer que l'ensemble des trois édifices mesurait 180 coudées, soit la moitié des 360 coudées dont on a constaté déjà l'importance et la fréquence comme unité de mesure utilisée dans l'établissement des plans ; voir, ci-dessus, p. 78. Mais les données numériques sont trop incomplètes pour autoriser autre chose que cette conjecture.

4. Voir, ci-dessus, p. 94.

tages. Elle respecte le sens de la dénomination des deux *êlâm*, l'ensemble ayant en réalité deux façades, chacune avec une entrée, celle du sud pour les visiteurs, celle du nord pour le roi. Elle tient compte de la configuration du terrain disponible, le reste en étant déjà occupé par le Temple et le palais. Selon une indication du texte, elle place la salle du trône à la hauteur et à l'est du palais, ce qui, en outre, facilitait la venue du roi pour ses audiences[1]. Elle propose une utilisation des trois édifices adaptée à la commodité des visiteurs et appropriée à l'étiquette des réceptions. Enfin cet ensemble architectural, composé de trois parties comme le Temple, aurait, toutcomme lui aussi, offert successivement trois salles d'une dignité croissante.

Si cet aperçu est juste, les grands édifices salomoniens auraient été disposés régulièrement sur deux axes parallèles, dont le tracé était adapté à la configuration du terrain et combiné avec le tracé de l'enceinte salomonienne telle qu'elle a été décrite plus haut. L'axe, qui passe par la Roche sacrée et le bassin actuel *El-Kâs*, centre approximatif du palais, aboutissait à l'extrémité ouest de la face méridionale du mur d'enceinte, au point où ce mur s'amorçait au bastion en saillie du Millô ; l'axe des trois édifices du gouvernement, disposés, comme on vient de l'indiquer, sur la pointe méridionale du plateau qui s'infléchit vers le sud-est, aurait passé par la Porte Triple, qui marquait, au point culminant de la crête en cet endroit, le milieu de la face méridionale de l'enceinte. Il semble qu'il y aurait ainsi une certaine unité de plan et une heureuse utilisation d'un terrain qui n'y était pas très favorable.

IV. — Autres travaux de Salomon a Jérusalem et dans le pays.

La Bible ne nous a conservé avec quelques détails que la description ou l'indication des édifices, religieux et civils, élevés

1. I *Rois*, VII, 8, dit que le palais de Salomon se trouvait *mibbêth lâ 'êlâm*. L'expression *mibbêth lâ* signifie « en dedans par rapport à »; pour l'observateur qui regardait l'est, ce serait l'équivalent de « à l'ouest de ». Comme *'êlâm* est déterminé, il ne peut s'agir que du *'êlâm* précédemment nommé, celui du trône, verset 7. Il ne peut être question du *'êlâm* du Temple, situé au nord du palais; dans ce cas, l'expression *mibbêth le* ne serait pas exacte, et, d'ailleurs « le *'êlâm* » sans déterminatif ne désigne pas nécessairement le pylône du Temple.

par Salomon à Jérusalem. Elle signale aussi, mais brièvement, quelques travaux dont la destination était plutôt militaire. Ainsi Salomon restaura, ou mieux sans doute, édifia certaines portions des murailles de Jérusalem, dont l'enceinte agrandie enferma très probablement, avec la colline de l'est, la moitié méridionale de celle de l'ouest[1]. Il ferma une brèche de Ville-David, l'antique Sion jébuséenne qui pouvait encore jouer un rôle défensif comme citadelle intérieure[2]. Le Millô[3], ce terre-

1. Il n'y a qu'une simple mention du « mur de Jérusalem » dans I *Rois*, III, 1 et IX, 15. Quant au tracé de ce mur, il semble probable qu'il suivait, dans l'ensemble, le tracé du « vieux mur » décrit par JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, V, 4, 2. Ce mur s'amorçait perpendiculairement à l'enceinte des grands édifices salomoniens, sans doute à hauteur de la Porte actuelle es-Silsiléh, ou « de la Chaîne », et des vestiges souterrains de l'arche de Wilson. De là, il se dirigeait vers l'ouest en franchissant la vallée du Tyropoeon, suivait le flanc méridional du vallon transversal qui débouche ici dans cette vallée et isole en partie la colline de l'ouest des hauteurs du nord et arrivait au pédoncule étroit par lequel cette colline s'y rattache. En ce point, qu'occupait sans doute un ouvrage solide remplacé par les trois tours d'Hérode et la forteresse turque, il se dirigeait vers le sud et, contournant la colline occidentale, venait rejoindre le mur qui, au débouché de la vallée du Tyropoeon, terminait, au sud, la fortification de la colline orientale. Soit dans la ville pour la portion nord de ce mur, soit sur les flancs de la colline occidentale pour ses portions sud-ouest et sud, des vestiges anciens ont permis de reconstituer un tracé assez suivi. Toutefois, à partir de l'angle sud-ouest, à l'escarpe de Maudlay, le tracé se bifurque et présente deux murs qui vont en s'écartant ; celui du bas rejoint la piscine de Siloé ; celui du haut n'a pas été suivi assez loin pour que l'on puisse voir son point d'aboutissement. Ainsi la Jérusalem de Salomon, si on lui attribue le périmètre du « mur ancien » décrit par Josèphe, aurait affecté la forme d'un quadrilatère englobant les croupes méridionales des deux collines et présentant, en saillie, à son angle nord-est, une partie de l'enceinte du Temple et des palais. Sa superficie aurait été un peu inférieure à celle de la Jérusalem actuelle dans l'intérieur des murs.

2. I *Rois*, XI, 27 ; voir aussi le texte grec de IX, 15. En s'appuyant sur ce dernier texte, le P. Vincent (*Jérusalem*, t. I, pp. 173 et suiv.) propose d'entendre par « brèche » une forte dépression de terrain, gênante pour Ville-David, du côté nord-est ; le P. Germer-Durand (*Echos d'Orient*, 1903, p. 12) entend par là un fossé large et profond, creusé au sud-est du Haram ; mais le mot *péréç* ne saurait guère désigner une dépression ou une excavation de ce genre ; il vaut mieux lui laisser son sens naturel de « brèche », comme, pour un cas de restauration analogue, dans II *Chroniques*, XXXII, 5. Dire que Ville-David ne pouvait pas avoir une partie de ses murs en ruine dès le règne de Salomon, c'est affirmer plus qu'on ne sait.

3. Le mot *millô*, dérive de la racine מלא, *mâlê*, « être plein », et se rattache à la forme piël, *millê*, « remplir ». Comme sa première voyelle, *i*, est la même qu'à ce piël, il y a tout lieu de croire qu'il a, lui aussi, un sens actif : « ce qui remplit. » C'est de même un sens actif que présentent les termes voisins *millû'â*, « sertissement », *millû'îm*, « sertissement, installation » des prêtres en leur « remplissant » les mains (sur le sens de « remplissage » au lieu de « sertissement », voir JOÜON, *Le Cantique des Cantiques*, 1909, p. 251). Aussi le sens étymologique de « Millô » serait probablement « remblai » d'une dépression. Il est peu exact de l'assimiler aux mots akkadiens *mulû*, *tamlû*, qui ne sont pas dérivés de la forme à deuxième radicale redoublée, et qui désignent plutôt une « terrasse », un « terre-plein », pouvant être construits par accumulation de matériaux sur un terrain plat,

plein massif établi dans la vallée médiane pour faciliter les communications d'une colline à l'autre, et auquel David déjà avait fait travailler, fut remanié, agrandi ou consolidé par les corvées de la Maison de Joseph et, comme on l'a supposé plus haut, peut-être englobé dans le tracé de la grande enceinte des édifices royaux [1].

alors que *millô* comporte l'idée de « remplir, combler, remblayer ». Sur les huit passages où *millô* apparaît, les Septante l'ont traduit quatre fois par ἄκρα, avec le sens de «forteresse ou citadelle sur un point culminant», une fois par ἀνάλημμα, « substruction » (II *Chroniques*, XXXII, 5) ; ils l'ont omis une fois (I *Chroniques*, XI, 8) ; dans les deux cas où l'hébreu porte Beth-Millô, ils l'ont simplement transcrit (*Juges*, IX, 6, 20 ; II *Rois*, XII, 21). Cette diversité semble montrer qu'ils n'avaient pas l'idée nette de ce qu'était ce Millô. Saint Jérôme transcrit partout « Mello ».

1. I *Rois*, IX, 15, 24 ; XI, 27. Voir, ci-dessus, p. 96, n. 1. L'extension de Jérusalem sur la colline de l'ouest rendait presque nécessaire l'établissement d'un passage entre les deux collines, pour faciliter en particulier l'accès des édifices royaux. Cette considération serait de nature à confirmer ce qui a été dit à l'encontre du rôle surtout défensif attribué parfois au Millô.

La situation du Millô n'est pas connue. Puisqu'il s'agit d'un remblai, on pourrait le chercher dans l'un des remblais archaïques encore subsistants. De là quatre hypothèses :

1° On pourrait le retrouver dans la chaussée remblayée et construite qui traverse la vallée du Tyropoeon dans le centre de la ville. Ce remblai partait de l'emplacement de la Porte de la Chaîne pour rejoindre la pente méridionale d'un court vallon transversal ; il était surmonté par une partie du premier mur de Jérusalem.

2° Un autre remblai se trouve un peu plus au sud, également dans le Tyropoeon. C'est celui dans lequel vient s'encastrer l'angle sud-ouest du Haram-ech-Chérif. Le P. Vincent y reconnaît le Millô de Salomon, David, pour lui, n'ayant pas travaillé à l'édification d'un remblai ; voir *Jérusalem*, t. I, pp. 172-182. Il y a des difficultés à cette identification. D'abord le fait que ce remblai n'avait pas primitivement une profondeur aussi considérable que celle qu'il présente aujourd'hui ; voir, ci-dessus, p. 96, n. 1. En outre, Ézéchias travailla à renforcer le Millô en prévision de l'attaque des Assyriens (II *Chroniques*, XXXII, 15) ; or on ne voit pas l'importance défensive d'un ouvrage situé en plein centre de la double ville. Supprimer la mention du Millô ici, comme à propos de David, est mal indiqué.

3° Comme une dépression transversale séparait la colline de Sion du renflement d'Ophel, on pensa à la remblayer pour rendre plus facile le passage de l'une à l'autre. C'est dans cet emplacement, un peu à l'est de celui qui vient d'être proposé, que Macalister et Weill placent le Millô. Cf. WEILL, *La Cité de David*, pp. 29, 30 ; sur les fouilles de Macalister, Cf. *Quarterly Statement of the Palestina Exploration Fund*, 1924, 1925.

4° Enfin un remblai se trouve établi au sud de la colline de Sion, pour servir de digue aux eaux qui coulaient du Tyropoeon et de la Géhenne, ainsi qu'à celles qu'amenait dans ce « réservoir ancien » le canal archaïque amorcé à la source de Gihon et suivant le flanc oriental de la colline ; sur ce canal, voir, *Saül et David*, p. 176.

La deuxième situation proposée paraissant devoir être mise hors de cause, laquelle des trois autres pourrait être préférée ? Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'avoir une préférence assurée. En faveur de la première situation, on pourrait apporter le texte de II *Rois*, XII, 21, si l'on se résignait à entendre l'énigmatique « Sillâ » de ce passage au sens de *mesillâ*, « chaussée construite » et à admettre la leçon de L, qui parle d'une « descente ». Il s'agirait

En outre, d'un bout à l'autre du royaume, des villes, pour la plupart très anciennes, qui avaient servi de repaires pendant des siècles aux Cananéens asservis depuis peu, virent se relever ou se compléter leurs ouvrages de défense. Telle furent Hâçôr dans la Galilée septentrionale, Megiddô dans la plaine de Yizreël, Beth-horon au débouché central, Gézer au débouché méridional de la Montagne d'Éphraïm, du côté de la plaine côtière, Baalath entre Gézer et Jérusalem, et enfin Tamar dans le Désert de Juda[1]. Cette longue ligne de places fortes, sorte d'arête sinueuse du territoire, offrait une base d'appui résistante pour l'organisation de sa défense. De plus elle suivait et surveillait la route commerciale qui allait d'Égypte en Phénicie et à Damas par la côte, les plaines de Yizreël et de Beth-shean, puis les vallées du haut Jourdain, ainsi que la route qui s'en détachait dans la

alors d'un chemin descendant de la chaussée établie au voisinage d'une construction bâtie sur le Millô. Mais c'est là sans doute éclaircir un peu arbitrairement un texte obscur. Sans écarter résolument cette situation, peut-être vaudrait-il mieux s'arrêter à la troisième ou à la quatrième. Ce que l'on peut savoir de la localisation du Millô semble le rapprocher de la citadelle de Sion: cf. II *Samuel*, v, 9: « David fit des constructions autour (de la citadelle qui vient d'être nommée) à partir du Millô » ; I *Chroniques*, xi, 8, texte à peu près semblable au précédent, et dans lequel, « la Ville » doit indiquer « Ville-David » ou Sion, mentionnée précédemment ; I *Rois*, xi, 27: « Salomon construisit le Millô, ferma (manque de liaison assez étrange, que B rétablit ou corrige en disant « pour fermer ») la brèche de Ville-David ». Ce rapport du Millô avec Sion permettrait donc de localiser assez exactement cet ouvrage si la position de Sion était connue. Comme on peut provisoirement placer cette citadelle soit à la hauteur de la source de Gihon, soit au sud de la colline (voir, *Saül et David*, p. 172 n. 1), on peut aussi retenir, en attendant la solution des fouilles, les deux situations indiquées à 3° et à 4°.

1. Le nom de Hâçôr semble avoir survécu dans le nom de Merdj el-Hadhiréh à trois heures à l'ouest du lac de Hoûlé ; on identifie la ville elle-même avec des vestiges antiques plus voisins de ce lac, et on la place soit à Hurêbéh, soit à Harra, mais par simple conjecture. — Megiddô, Beth-horon, Gézer et Baalath, qui pourrait être Qiryath-yearim, soit Qiryath el-Enab, ou une Baalath du sud (cf., *Saül et David*, p. 191, n. 3), ont été déjà mentionnées. — Tamar est indiquée dans *Ezéchiel*, xlvii, 19 ; xlviii, 28, comme ville du sud où passait la frontière idéale de la nouvelle Terre promise. D'après I *Rois*, ix, 18, elle se trouvait, semble-t-il, dans le « Désert » de Juda, c'est-à-dire dans la région qui s'étend le long de la Mer Morte, à l'ouest ; les données d'Ézéchiel obligeraient toutefois à la chercher dans la partie la plus méridionale du « Désert ». Eusèbe, saint Jérôme et les géographes grecs connaissaient une Thamara située sur la route d'Hébron à Élath, et identifiée par certains avec Kournoub, à une bonne trentaine de kilomètres à l'ouest de la pointe sud de la Mer Morte. A la rigueur, cette localisation pourrait s'harmoniser avec les données d'Ézéchiel — Le *qerê* de I *Rois*, ix, 18, suivi par plusieurs versions et par II *Chroniques*, viii, 4 (si toutefois ce passage vise bien la même ville propose de lire תדמר, « *Tadmôr* », au lieu de תמר, Tâmâr, par intercalation d'un d ; cette Tadmôr serait sans doute Palmyre. Mais ce *qerê* ne s'impose pas et, d'autre part, l'énumération des places fortifiées, qui suit la direction nord-sud, conduit naturellement à une Tamar du midi, et non à Palmyre située dans le désert de Syrie à mi-chemin entre Damas et l'Euphrate.

Shephêlâ pour gagner le golfe d'Élath à travers le pays d'Édom. Toutes ces villes, sans parler des places moins importantes où, par exemple, les chars et les chevaux étaient rassemblés, servaient à la fois de garnisons pour les escortes, d'entrepôts pour les produits du royaume, de caravansérails et de marchés pour les caravanes, de bureaux de perception pour les droits de protection et de passage[1].

Quelques mots vagues de la Bible font encore allusion à des travaux divers exécutés par Salomon sur toute l'étendue du territoire. Peut-être créa-t-il des jardins à Jérusalem, dans la vallée du Cédron, vers le point où vient mourir la colline de Sion, ainsi qu'à quelque distance au sud de Bethléem, dans la vallée d'Artâs[2]; peut-être avait-il ouvert des mines dans les montagnes du Liban[3]. Mais on peut croire plus probablement encore qu'il ne négligea pas les travaux hydrauliques destinés à procurer de l'eau, souvent amenée de loin, à des agglomérations ou à des terres qui, sans cela, en eussent été dépourvues. Dans ce pays de Canaan où l'eau n'abonde pas, à Jérusalem où elle manque à peu près totalement, il est bien vraisemblable que Salomon songea à creuser des citernes que la pluie alimentait pendant les mois d'hiver et même à établir des aqueducs

1. Josèphe (*Antiquitates Judaicae*, VIII, 7, 4) dit que Salomon fit paver de pierres noires, pierres de basalte sans doute, les chemins qui conduisaient au palais, à Jérusalem. Si ce détail est exact, il s'agirait des chemins ou rues de la capitale ; il est probable, comme on l'a indiqué plus haut, que la cour du Temple était dallée. Le roi pourrait avoir fait pour les abords de son palais ce qu'il semble avoir fait pour le Temple.

2. Des « jardins du roi » sont signalés par II *Rois*, XXV, 4 ; *Jérémie*, XXXIX, 4 ; *Néhémie*, III, 15, comme se trouvant vers la piscine de Siloé ; ces textes ne disent pas s'ils remontaient à Salomon. Ce roi, au dire de JOSÈPHE, *Antiquitates Judaicae*, VIII, 7, 3, possédait des jardins à Étham, où il se rendait de bon matin en char avec une brillante escorte, et que l'on a voulu retrouver dans *Ecclésiaste*, II, 4-6 ; *Etâm*, mentionnée par II *Chroniques*, XI, 6, et Josué, XV, 59 (texte grec), avec Bethléem et Teqoa, se trouvait, d'après Josèphe, à deux *schoeni* de Jérusalem, soit à deux fois trente stades ; aussi la place-t-on dans le *ouâdy Artâs*, à une demi-heure au sud-est de Béthléem. Son nom paraît se retrouver dans celui de ʻAïn ʻAṭân, une source qui alimente le bassin inférieur des « Vasques de Salomon ». Ces traditions topographiques ne peuvent se contrôler ; ce n'est pas une raison suffisante pour les déclarer irrecevables.

3. C'est là une simple conjecture de Winckler et de P. Haupt, d'après le texte incertain de I *Rois*, IV, 16, et la phrase originale du grec B, *ibid.*, II, 46 c, dans SWETE, p. 678, où on lit : « Salomon se mit à ouvrir les δυναστεύματα du Liban », ce mot étant une traduction de l'hébreu *beʻâlôth* pour *baʻâlôth*, à rapprocher du sabéen *baʻal* « extraire », d'après Winckler, ou pour *maʻâlôth* (cf. grec A de IV, 16), « lieu où l'on fait monter » le minerai, d'après P. HAUPT.

qui, tantôt serpentant à fleur de sol et à ciel ouvert sur les flancs des collines, tantôt constitués par une maçonnerie aux dépressions malaisées à contourner, amènent l'eau de réservoirs artificiels ou de bassins naturels qui recueillent les eaux d'une source captée ou celles d'un cours d'eau détourné. Les traditions lui attribuent, en particulier, un bassin formé par une digue qui barrait la vallée du Cédron[1], ainsi que les grandes « vasques », en partie taillées dans le roc, en partie maçonnées, établies dans la vallée d'Artâs au sud-ouest de Bethléem [2], et dont l'eau, comme aujourd'hui encore, est amenée depuis longtemps jusqu'à Jérusalem.

V. — Conclusion.

On ne peut marchander à Salomon une admiration sincère pour la variété de ces entreprises, la grandeur de leurs desseins et la splendeur de leur exécution. Le jugement de la tradition hébraïque sur ce point doit éclairer le nôtre et nous pouvons être sûrs que la pauvreté des documents parvenus jusqu'à nous, comme la disparition à peu près totale de ces constructions, ne nous permettent pas de reconnaître pleinement tous les mérites de ce roi éminent.

Mais tant de travaux éxécutés pour la gloire de Yahwè, l'honneur du prince, l'embellissement de la capitale, la sécurité du royaume et le bien-être du peuple, ne se réalisèrent pas sans

1. Josèphe, *De Bello Judaico*, v, 4, 2. Comme ce bassin se trouvait au levant du bassin de Siloé, qui pouvait avoir été établi, même avant le percement du canal souterrain, pour arrêter les eaux du Tyropoeon, il devait à la fois en recueillir le trop plein ainsi que les eaux du Cédron et de Gihon. On pourrait l'identifier avec « le bassin du roi » de *Néhémie*, ii, 4, et penser qu'il servait à l'irrigation du « jardin du roi » de *ibid.*, iii, 15, lequel est mis aussi en relation avec le bassin de Siloé. Quant au « bassin construit » de *ibid.*, 16, il semble s'être trouvé établi plus au nord, et avoir servi de déversoir à la source de Gihon. Une digue ancienne, qui coupe la vallée, pourrait être un vestige de ce dernier bassin.

2. Sur les « Vasques de Salomon » et les divers aqueducs, voir Bædeker, *Palestine et Syrie*, 3e édition, pp. 104-105, et *Revue Biblique*, 1901, p. 106. Un aqueduc ancien qui en venait, et pénétrait dans l'enceinte salomonienne du Temple et du palais, près de la Porte de la Chaîne, où s'amorçait le mur supposé salomonien de la ville, amenait l'eau au point où devait s'élever le palais de Salomon. Ici encore il ne faut pas rejeter trop vite la tradition qui faisait remonter à ce roi le premier établissement de cet aqueduc ; C. W. Wilson n'hésite pas à la qualifier de « grandement probable », *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 464 a. Le développement de la civilisation sous son règne, les besoins du Temple et du palais, rendent très probable l'existence de travaux de ce genre.

entraîner d'énormes dépenses ni sans fatiguer à l'ouvrage un grand nombre de bras. Des richesses, Salomon en possédait à profusion, grâce aux réserves accumulées par David, aux tributs des peuples soumis, aux bénéfices d'un commerce actif et prospère. Des bras, il en avait trouvé en écrasant de corvées les païens et les esclaves de guerre, puis en embrigadant une partie de ses sujets. Mais ces ressources en argent et en hommes n'étaient pas inépuisables malgré leur abondance. A les avoir mises à contribution sans mesure, dans l'entraînement de son goût pour le grand et le beau, Salomon s'était préparé des déceptions amères pour l'heure présente et des craintes trop justifiées pour l'avenir de son œuvre politique.

Son principal pourvoyeur de matériaux et d'artistes, Hiram, le roi de Tyr, son ami, son émule en sagesse, devait en effet, finir par montrer tout ce qu'il entrait de mercantilisme dans son aimable empressement. Avant tout il était un commerçant et un entrepreneur. Aussi quand, au lieu d'échanger des énigmes à résoudre, les deux rois en vinrent à parler de règlement de comptes, Salomon se vit plongé dans un embarras humiliant. Il avait bien fourni chaque année les redevances en nature dont ils étaient convenus : du blé, de l'orge, du vin et de l'huile de choix. Néanmoins, la dépense dépassa le devis et, ses coffres étant vides, Salomon dut, pour acquitter sa dette, aliéner une partie du territoire que lui avait légué David. Il livra à Hiram vingt villes de la Haute-Galilée sur les confins du territoire phénicien. Hiram, qui vint les voir, fit la moue en les traitant de pays de Câboul[1] ; c'était, à ses yeux, un pauvre paiement ;

1. I *Rois*, IX, 10-14. L'ensemble du contexte montre que, par ce mot, Hiram voulut exprimer son mécontentement ; mais le mot est incompréhensible pour nous. JOSÈPHE, *Antiquitates Judaicae*, VIII, 5, 3, dit bien que *chabalôn*, d'où viendrait *Câboul* est un mot phénicien signifiant « qui ne satisfait point » ; toutefois, il se pourrait que Josèphe eût simplement interprété *Câboul* comme nous pouvons le faire nous-mêmes. Depuis Ewald, on propose de voir dans ce mot un équivalent phénicien ou populaire de l'hébreu *kebhal*, « comme rien » ; mais ce n'est qu'une conjecture. Il pourrait se faire, du reste, que la remarque de Hiram, tout en jouant sur le mot Câboul, visât une ville de ce nom, Ceboul, située dans la tribu d'Aser (*Josué*, XIX, 26), et identifiée avec Kaboul, au sud-est de Akko, ou Saint-Jean-d'Acre. Si cette interprétation était juste, on aurait la preuve que Salomon écorna son royaume dans une région voisine de la mer, où les Phéniciens avaient intérêt à être maîtres pour leur commerce. — Le verset 14 dit que Hiram envoya à Salomon 120 talents d'or ; on pourrait y voir le prix des vingt villes cédées. Mais on a déjà remarqué que ce verset ne se lie pas très bien à ce qui précède et qu'il pourrait s'y agir des livraisons d'or faites par Hiram pour les cons-

faute de mieux, il s'en contenta. Si le marché fut habile de la part de Salomon, il était peu glorieux : pour faire face à une prodigalité sans limite, le démembrement du beau royaume de David commençait.

Et ce ne fut pas le coup le plus sérieux que Salomon porta à l'œuvre de son père, s'il faut mettre au-dessus de la formation par David d'un vaste royaume la réalisation par lui de l'union de tous les Hébreux en un État unique. Or, Salomon avait à peine dépassé la moitié de son règne que déjà, par sa faute, commençait à se former l'orage qui, un peu plus tard, ruinerait en un instant et pour toujours l'union d'Israël et de Juda.

Vers la vingt-quatrième année du règne, une corvée de la Maison de Joseph, c'est-à-dire d'Éphraïm et de Manassé, le vrai centre d'Israël, était au travail à Jérusalem pour bâtir le Millô et réparer une brèche de Ville-David[1]. A la tête de cette équipe, se trouvait un Israélite du nom de Jéroboam, fils de Nebat, originaire de Çerêdhâ, une bourgade de la Montagne d'Éphraïm[2]. Ayant perdu son père de bonne heure, Jéroboam s'était trouvé, jeune encore, en possession d'une certaine aisance, qui lui fit prendre rang, malgré son âge, parmi les propriétaires astreints à s'équiper et à servir dans l'armée. Déjà en relation avec la cour, où il avait été doté d'un emploi, il avait été remarqué par Salomon à l'occasion de quelques travaux et, en considération de son entente de l'ouvrage, avait reçu la direction de ses compatriotes. L'esprit qui régnait parmi eux n'était pas, tant s'en fallait, favorable au gouvernement. Travailler comme

tructions plutôt que de la somme versée pour un achat de territoire. D'après II *Chroniques*, VIII, 2, au contraire, il est question de villes que Hiram aurait données à Salomon. Celui-ci, les ayant reconstruites, y établit des Israélites. Comme le verset 3 parle d'une campagne de Salomon contre Hamath de Çôbâ, une capitale araméenne, on ne sait, au juste, si tout cela ne se rapporterait pas à un autre fait que celui des villes de *Câboul*. C'est ici que le chroniqueur mentionne la construction de « Tadmor du désert », ou Palmyre. Ces divers détails ainsi présentés par lui supposeraient une activité notable de Salomon du côté nord du royaume ; mais, d'autre part, I *Rois*, XI, 22-25, montre que de ce côté Salomon eut affaire à Rezôn de Damas pendant tout son règne. Il peut y avoir là des souvenirs historiques qu'il n'est guère possible d'élucider.

1. I *Rois*, XI, 26-40. Le texte grec B présente, à la suite de XII, 24, un texte quelque peu différent, qui semble reproduire un texte hébreu semblable, mais non identique à celui que nous possédons. Sur cette question, voir SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, pp. 248 et suiv.

2. Çerêdhâ est identifiée par quelques topographes avec Sourdâ, à une lieue à l'ouest de Béthel.

des esclaves les humiliait, et ils étaient outrés d'avoir à prêter leurs bras pour renforcer les murailles des Judéens, avec qui, le lendemain peut-être, ils devraient recommencer à se battre.

Des agitateurs se chargeaient d'entretenir ce mécontentement et de l'exaspérer. Un *nâbhî*, du nom d'Ahias, n'était pas le moins actif[1]. Originaire de Silo, l'antique sanctuaire dépossédé de l'arche par les Philistins puis par David, il pouvait ambitionner de relever le prestige de sa patrie ; il désirait plus encore défendre les droits méconnus du yahwéisme le plus rigoureux. Pour lui, ni la splendeur du Temple, construit par Salomon, ni l'union de tous les Hébreux rangés sous son sceptre, n'apparaissaient suffisantes pour contrebalancer les fautes religieuses et politiques du grand roi : c'était sa piété envers Yahwè qui faisait de lui le champion de la liberté d'Israël. Il avait aussi remarqué Jéroboam, son compatriote, et il le jugeait propre à réaliser son double dessein. Un jour il le rencontra, comme par hasard, seul dans la campagne et lui découvrit la volonté de Dieu : le roi oppresseur et oublieux de ses devoirs ne méritait pas que son fils régnât sur le peuple entier de Yahwè ; l'heure de la révolte allait venir ; tout Israël à bout de patience suivrait le vengeur suscité d'en haut[2]. Pour donner à ses excitations et à ses promesses une forme plus sensible, le *nâbhî* déchira son manteau neuf en douze morceaux, et en donna dix à Jéroboam[3]. Cette expression symbolique de sa pensée signifiait qu'un nouveau royaume allait se former par la sécession de dix tribus et qu'une seule d'entre elles, Juda, continuerait à obéir à la dynastie judéenne de David.

1. Ahias est appelé *nâbhî* par I *Rois*, XI, 29 ; XIV, 2. On voit par *ibid.*, XIV, 3, que, comme Samuel et les *nâbhîs* des IXe et VIIIe siècles, il donnait des sortes de consultations prophétiques, moyennant un modeste présent.

2. Dans notre texte actuel, qui n'est pas exempt de remaniements, ce sont uniquement des raisons d'ordre religieux qui sont mises en avant dans le discours d'Ahias. Mais, sans parler de la coïncidence de l'intervention du *nâbhî* avec les travaux exécutés à Jérusalem par les Éphraïmites, on voit assez, par le récit de la révolte dans I *Rois*, XII, 1-19, que le despotisme de Salomon avait exaspéré les tribus du Nord.

3. On trouve de même une action symbolique par le moyen du vêtement dans I *Rois*, XX, 38-41 ; *Isaïe*, XX, 2 ; *Jérémie*, XIII, 1. On voit par là que ces manières de faire étaient assez courantes dans les milieux prophétiques. — Dans le doublet grec de B L, cette action symbolique est placée au moment de la révolte définitive et attribuée, non point à Ahias, mais à Samaias, autre prophète connu par I *Rois*, XII, 22-24 ; II *Chroniques*, XI, 2-4.

Ces dispositions hostiles et ces menées secrètes n'échappèrent pas à Salomon. Dès que Jéroboam, répondant aux désirs de ses compatriotes et docile aux instructions inspirées d'Ahias, fit mine de briguer moins sourdement le pouvoir, le roi décida de le saisir et de le tuer ; la situation était trop grave pour qu'il n'en vînt pas tout de suite aux dernières rigueurs. Jéroboam, sans doute mal appuyé par ses partisans, que saisit la terreur d'un roi redouté, ne se sentit pas encore à même de tenter l'aventure d'une révolte. Il prit la fuite et gagna l'Égypte où il demanda asile à Shéshonq qui régnait alors à Bubaste. L'opposition, privée de son chef, jugea prudent de désarmer et attendit en rongeant son frein une meilleure occasion pour relever la tête. Elle devait l'attendre jusqu'à la mort de Salomon. Quand il eut disparu, elle se dressa de nouveau et cette fois, en quelques jours, détacha pour jamais Israël de Juda.

Par une espèce de fatalité, dont nous aurons à chercher les causes, presque tout ce que Salomon avait accompli finit par tomber en ruines dès qu'il fut mort. On dirait que tant de choses brillantes qu'il avait fait tout d'un coup paraître dans l'ordre politique et le domaine économique n'étaient que des fantasmagories fragiles qui s'évanouirent au moment où il disparut lui-même. Du peu qui resta de son œuvre, ce sont ses constructions qui subsistèrent le plus longtemps. La plupart d'entre elles atteignirent le VIe siècle, comme pour rendre encore plus lamentable la ruine totale de Jérusalem en 586. Au cours des trois siècles et demi de leur existence elles connaîtront bien des vicissitudes : tantôt on les surchargera avec quelque dédain du passé, tantôt on les réparera avec un soin respectueux ; mais souvent aussi on les pillera. Les richesses du Temple surtout exciteront tour à tour la cupidité des Égyptiens, des Philistins, des Chaldéens [1]; on verra un roi d'Israël, Joas, piller comme un païen, ce sanctuaire du Dieu qu'il vénère et les rois de Juda eux-mêmes, Joas, Achaz, Ézéchias, pour hâter l'arrivée d'un sauveur puissant ou détourner la menace d'une invasion,

1. Les Égyptiens avec Shéshonq au temps de Roboam, I, *Rois*, XIV, 26 ; les Philistins aidés par des Arabes au temps de Joram, *Joël*, III, 4, 5 ; II *Chroniques*, XXI, 1 ; les Chaldéens sous Yehoyaqim, II *Rois*, XXIV, 13.

puiseront à pleines mains dans les trésors sacrés accumulés par la magnificence des rois et la piété du peuple[1].

Mais le Temple n'en restait pas moins debout ; les générations qui venaient y prier en admiraient toujours la noble ordonnance et elles n'oublièrent jamais le nom du prince qui l'avait construit. Les prêtres, moins que d'autres, ne pouvaient l'oublier. Salomon leur appartient ; presque autant que David il est un modèle de roi selon leur cœur. Eux qui n'avaient sans doute ni manié le pic, ni ployé sous les fardeaux n'éprouvaient contre lui aucun mouvement d'impatience ni de haine. Aussi ont-ils travaillé de leur calame de scribe à célébrer les grandeurs du roi qui les avait protégés, logés, nourris, dotés et honorés. C'est d'eux que nous vient presque tout ce que nous lisons aujourd'hui de Salomon. Ils lui devaient bien cette attention ; mais il la méritait aussi, puisque c'est à lui qu'avait été réservé l'honneur d'ériger le premier Temple du vrai Dieu sur cette terre[2].

1. Joas d'Israël, sous Amasias de Juda, II *Rois*, XIV, 14 ; Joas de Juda, *ibid.*, XII, 18 ; Achaz, XVI, 8, 17 ; Ézéchias, XVIII, 15, 16.

2. Abstraction faite pourtant du petit temple de Silo au temps des Juges cf. I *Samuel*, I, 9 ; III, 3, 15.

CHAPITRE IV

GRANDEUR ET DÉCADENCE DE SALOMON

I. — GRANDEUR : — Le Temple et son rôle national. — La sagesse du roi Salomon : compositions littéraires ; proverbes. — La reine de Saba. — La richesse : affluence de l'or. Renommée de Salomon.
II. — DÉCADENCE : — Mécontentement du peuple, à cause des corvées. — Jalousie d'Israël contre Juda. — Excès de la centralisation et de l'unification du royaume. — Engouement pour la civilisation étrangère. — Opposition des nâbhîs. — Entraînements sensuels et faiblesses pour les cultes idolâtres.
III. — ŒUVRE ET CARACTÈRE DE SALOMON : — Jugement d'ensemble ; Qualités et défauts de l'homme et de l'œuvre. — Infériorité par rapport à David.

I. — GRANDEUR DE SALOMON

Salomon a laissé dans la mémoire d'Israël l'image d'un roi très grand, parce qu'il avait réalisé les trois promesses divines qui s'attachaient à son nom : il avait construit le Temple, il avait été doué d'une rare sagesse, il avait possédé des richesses immenses[1].

Érigé dans l'enceinte qui renfermait aussi le palais et les édifices du gouvernement, il se pourrait que le Temple eût pu d'abord passer plutôt pour une chapelle royale que pour un sanctuaire national. Toutefois les yahwéistes qui avaient assisté en foule à sa dédicace, devaient bien avoir quelque facilité d'y venir pour célébrer les grandesf êtes annuelles et même

1. Pour la construction du Temple, II *Samuel,* VII, 13, pour la sagesse et les richesses, I *Rois,* III, 10-13.

pour satisfaire leur dévotion privée. Le roi qui en était le propriétaire, les prêtres qui en vivaient, avaient trop d'intérêt à ne le pas tenir trop jalousement fermé, sans compter qu'en Orient la religion a coutume de mélanger tous les rangs dans une pieuse familiarité. A la longue, en tout cas, il fut accessible toutes portes ouvertes. Les fidèles aimaient sa richesse, la pompe de ses cérémonies, la ferveur de ses cantiques, la profusion de ses victimes, l'abondance de ses festins sacrés. Ézéchias au VIIIe siècle, Josias au VIIe, pourront même espérer en faire l'unique sanctuaire de leur royaume étroit. Il le deviendra pour les Juifs au retour de la captivité. Mais alors il n'était plus qu'une ruine et les difficultés de toute espèce que l'on eut à le rebâtir, en augmentant le regret de l'avoir perdu, augmentaient aussi le prestige de son passé et la gloire de Salomon qui l'avait construit.

Et cela d'autant plus que l'on comprenait mieux, après des siècles écoulés, l'importance du rôle qu'avait joué le Temple de Salomon. Il avait été comme un foyer religieux qui devait progressivement concentrer en lui toute la dévotion du peuple de Dieu. Ses magnificences, éclipsant les beautés des temples schismatiques du nord, rehaussaient la valeur du culte traditionnel. Il était la « maison » de Yahwè, et Yahwè, présent dans l'arche, qui ne s'identifiait pas avec lui, y était honoré d'une manière plus digne et plus conforme à la loi de Moïse qu'il ne l'avait été sous la forme idolâtre et grossière des jeunes taureaux dorés de Dan, de Béthel et de Samarie[1]. Il avait relevé la gloire de Juda, qu'Israël, pendant près de deux siècles, avait tenu dans une sorte de vassalité et la dynastie de David, qui se perpétuait à son ombre, avait compensé le demi-effacement où elle avait alors vécu, en participant à sa sainteté et à son éclat. Ainsi le Temple, par sa signification religieuse et par son rayonnement national, n'avait pas peu contribué à maintenir et à faire avancer le peuple élu sur la voie de sa véritable destinée. La tradition d'Israël ne fut que juste en

1. Le culte de Yahwè, sans représentation figurée, était l'un des points fondamentaux de la révélation mosaïque. Cela est bien remarquable pour l'antiquité et même pour l'antiquité sémitique, où les images et à tout le moins les symboles divins de tout genre abondaient ; voir *La Période des Juges*, pp. 247-251. Toutefois, les temples phéniciens ne renfermaient pas de statues servant d'idoles.

célébrant le mérite qui en revenait à Salomon : David avait sanctifié la Jérusalem païenne en y apportant l'arche de Yahwè des armées ; Salomon, en y édifiant, pour l'arche et pour son Dieu, une demeure incomparable, en avait fait la grande ville sainte qu'elle est restée depuis.

La tradition reconnaissait en Salomon deux autres mérites qui intéressaient davantage sa personne : la sagesse et la richesse. La religion en profitait dans quelque mesure mais beaucoup plus encore le roi lui-même. Ici, c'est surtout de sa gloire personnelle qu'il s'agit et de l'enthousiasme orgueilleux d'un peuple qui, se flattant d'avoir possédé le plus grand roi qui dût jamais être, ne se lassait ni de contempler ni de redire, avec une admiration impuissante à se borner, les merveilles de ce monarque prodigieux et unique.

Aux yeux d'Israël, Salomon fut le plus grand sage de son temps et, à l'avenir aucun prince, aucun homme, ne semblaient devoir jamais l'égaler pour l'étendue des connaissances, la finesse de l'esprit, la profondeur de la pensée, la pénétration du jugement, l'aisance à débrouiller une énigme. « Dieu donna à Salomon la sagesse, une intelligence d'une grandeur extrême et une ampleur d'esprit comparable au sable du rivage de la mer. Sa sagesse surpassait la sagesse de tous les fils de Qédém et toute la sagesse des Égyptiens. Il était plus sage qu'homme au monde, plus qu'Éthan de Zérah, plus que Hêman, et Kalkol, et Darda, les fils de Mahôl »[1]. On lui attribuait des œuvres admirables, rehaussées de ce langage sentencieux tantôt abstrait, tantôt débordant d'images, que cultiva l'Orient sémitique. Il avait prononcé trois mille maximes et proverbes[2],

1. I *Rois*, v, 10, 11 (Vulgate, iv, 30, 31). Les Qédémites étaient des nomades qui rôdaient sur les confins du désert de Syrie, à l'est du Galaad, d'Ammon et de Moab ; voir *La Période des Juges*, p. 74, n. 3. Zérah, d'après *Genèse*, xxxviii, 30, et I *Chroniques*, ii, 4, était un clan judéen : Éthan, Hêman, Kalkol et Darda, des fils de Zérah, d'après I *Chroniques*, ii, 6. Il y a donc lieu de croire que ces sages étaient des Judéens. Du reste, le psaume lxxxviii (Vulgate, lxxxvii) est attribué à Hêman (mais aussi aux fils de Coré), et le psaume lxxxix (Vulgate, lxxxviii) à Éthan ; quelle que soit la valeur de ces attributions, elles montrent que ces personnages étaient des Hébreux et non des étrangers, comme on s'y attendrait tout d'abord.

2. I *Rois*, v, 12 a (Vulgate, iv, 32 a). Il s'agit, sans doute de sentences et de moralités analogues à celles qui constituent le Livre des Proverbes. Dans cet ouvrage, les sections x-xxii, 16 ; xxv-xxix, sont données comme étant de Salomon, la seconde ayant été compilée au temps d'Ézéchias, soit au viii[e] siècle ; la sec-

composé mille et cinq petits poèmes à chanter et il avait parlé sur les quadrupèdes et les oiseaux, sur les reptiles et les poissons, et sur toutes les plantes, depuis le cèdre altier du Liban jusqu'à l'hysope qui sort humblement de la muraille[1]. Le « Jugement de Salomon » dans l'affaire des deux mères qui se disputent le même enfant, resta le type du procès le plus obscur que jamais dût voir un tribunal et que jamais juge dût trancher par une sentence à la fois si naturelle et si pénétrante.

La sagesse du roi, dépassant les frontières du royaume, portait au loin sa renommée. « Tous les peuples, tous les rois, toute la terre » entendaient parler de lui, brûlaient du désir d'être admis en sa présence, d'entendre les paroles qui tombaient de ses lèvres et de lui offrir, en témoignage insuffisant de leur admiration, les présents les plus magnifiques[2] ». Hiram de Tyr échangeait avec lui des énigmes pleines de mystère et s'avouait

tion I-IX commence, elle aussi, par ces mots « Proverbes de Salomon », mais c'est là, sans doute, un titre général pour la collection actuelle. L'attribution des deux premieres sections mentionnées à Salomon doit être jugée comme celle du psautier à David, c'est-à-dire qu'elle est fondée en réalité, mais que ses limites ne peuvent être fixées avec précision. Cela est d'autant plus vrai que la formule de I *Rois* V, 12, n'implique pas la rédaction écrite : elle dit simplement · Salomon « prononça ». Il reste bien probable qu'aux proverbes qui remontaient sûrement à lui s'en ajoutèrent d'autres dans le cours du temps La section X-XXII, 16, où les proverbes consistent simplement en deux hémistiches antithétiques passe pour la portion la plus ancienne du recueil ; la section XXV-XXIX offre le même caractère quoique avec moins de régularité. Il y a dans l'une et l'autre beaucoup d'éléments qui doivent appartenir à l'époque des rois, et la tradition est trop ferme pour que l'on puisse douter que Salomon doit y avoir sa part.

1. I *Rois*, V, 12 b-13 (Vulgate, IV, 32 b-33). Les « cantiques » ne sont pas autrement spécifiés ; parmi eux pourrait s'être trouvé le genre que nous appelons « psaume », comme on l'a remarqué ci-dessus, p. 114, n. 1, à propos du fragment de psaume de la dédicace. Dans notre psautier, les psaumes LXXII (Vulgate LXXI) et CXXVII sont attribués à Salomon. Les petites pièces poétiques qui composent le *Cantique des cantiques* pourraient aussi appartenir à ce genre ; mais on ne croit guère que cette collection puisse être attribuée à Salomon — Pour les « paroles » sur la nature, on remarquera la division de celle-ci en règne animal et en règne végétal, et, pour le premier, la répartition en quatre ordres, qui est des plus heureuses. C'est un insecte (à comprendre dans l'ordre de « ce qui rampe »), la fourmi, qui, dans *Proverbes*, VI, 6-11, donnera le meilleur exemple de ce que l'on entendait par ce genre littéraire ; naturellement, rien n'y était pour ce que nous appelons « la science », mais les habitudes et les qualités ou défauts des animaux y étaient sans doute brièvement décrits pour servir d'occasion à des réflexions morales ou à des remarques piquantes. Ces anciens avaient un sentiment de la nature que nous ne serions peut-être pas portés à leur supposer ; on en retrouve une trace évidente dans quelques psaumes et dans les magnifiques descriptions de l'autruche, du cheval et du crocodile de *Job*, XXXIX, 13-25, XLI, 3-25.

2. I *Rois*, V, 14 ; X, 24, 25

vaincu[1]. Un jour même, on avait vu arriver à Jérusalem, accompagnée d'une suite brillante et d'une caravane de chameaux portant de l'or, des aromates et des pierres précieuses, une reine de Saba, pays d'Arabie, curieuse de voir Salomon de près et de s'entretenir avec lui ; elle était repartie, dans le ravissement de tout ce qu'elle avait vu et entendu, comblée des présents reçus en échange des trésors qu'elle avait laissés et totalement conquise par le roi[2].

1. Voir, ci-dessus, p. 39.

2. I *Rois*, x, 1-10, 13 ; II *Chroniques*, ix, 1-9, 12. Le nom de ce pays est שבא, *Shebhâ*, qu'il ne faut pas confondre avec סבא, *Sebhâ* ; tous deux sont rattachés à Coush par *Genèse*, x, 7, c'est-à-dire à Cham ; mais *Shebhâ* l'est aussi à Sem par Yoqtan, *ibid.*, 28, et par Abraham et Yoqshan, *ibid.*, xxv, 3. Les Sabéens occupèrent deux régions de la péninsule arabique très éloignées l'une de l'autre. Tout au sud, autour de Marib, ils formèrent un royaume prospère qui s'était substitué à celui des Minéens, et qui eut une durée de sept ou huit siècles, du IIIe avant au VIe après J.-C. ; il reste de cette période des monnaies et des inscriptions. Ce n'est sans doute pas de cette région que venait la reine de Saba, mais plutôt du pays de Saba situé plus au nord, probablement dans les portions centrale ou septentrionale du Hedjaz. Qu'il y eut un pays de Saba du nord, c'est ce que prouvent, par exemple, la mention des Sabéens parmi les tributaires de Téglath-phalasar III (campagne de 733-732) et de Sargon (campagne de 715) et l'ensemble des contextes qui nomment ces Sabéens avec Teima, Madjan et l'Égypte : cf. *Revue Biblique*, 1910, pp. 196, 380 ; dans *Job*, vi, 19. ils sont aussi nommés avec Teima, qui se trouve à environ quatre cents kilomètres au nord de Médine. Ils étaient marchands et caravaniers, se servaient de chameaux, vendaient de l'or, de l'argent, des aromates, de l'encens, des pierres précieuses, possédaient des troupeaux et de grandes richesses, mais ne manquaient pas, à l'occasion, de faire la razzia : cf. *Job*, i, 15 ; vi, 19 ; *Isaïe*, lx, 6 ; *Jérémie*, vi, 20 ; *Ezéchiel*, xxvii, 22, 23 ; xxxviii, 13 ; *Psaumes*, lxxii (Vulgate, lxxi), 10, 15. Ajoutons enfin que l'on rencontre une reine de Saba, du nom de Zabibi, et une reine des Arabes, nommée Samsi, au temps de Téglath-phalasar III (campagne de 738-737 et de 733-732), et que les relations de Salomon avec l'Arabie semblent aussi attestées par I *Rois*, x, 15. Tous ces détails expliquent assez l'épisode de la reine de Saba, et les nombreux rapports commerciaux de Salomon justifient la visite de cette reine, qui, elle aussi, s'adonnait au commerce, mais n'oubliait pas ces louanges hyperboliques qui sont courantes dans le trafic en Orient. Aussi ne peut-on faire difficulté d'admettre le fond historique de cet événement. « La reine du Midi » est nommée dans l'Évangile, *Matthieu*, xii, 42 ; *Luc*, xi, 31.

La reine de Saba tient, comme Salomon, une grande place dans les légendes orientales. — Les légendes arabes sont racontées dans THA'LABI, *Histoires des Prophètes*, qu'on trouvera dans BRUNNOW, *Chrestomathie aus Arabischen Prosaschriftstellern*, pp. 1-22 ; on en trouve quelques détails dans le Coran, sourate xxvii, 20-45. Les Arabes nomment cette reine Bilqis, nom que Winckler a rapproché hardiment de pellex. Outre les détails merveilleux, où la huppe, les démons, les génies, les animaux grands ou petits jouent leur rôle, Salomon n'apparaît pas seulement comme un prodige de puissance ; il se préoccupe aussi d'amener la reine à partager sa foi. — Les légendes éthiopiennes ne sont guère moins riches voir PRAETORIUS, *Fabula de Regina Sabaea apud Aethiopes*, Halle, 1870 ; LITTMANN, *The Legend of the Qeen of Sheba in the Tradition of Axum*, Princeton, 1904. Ici, la reine se nomme Makeda. Dans le récit publié par Praetorius, l'auteur (pp. 38-44), célèbre aussi le prosélytisme religieux de Salomon. Il raconte, en outre, que ce roi,

La reine de Saba, ayant entendu parler de la renommée de Salomon (...), vint pour l'éprouver par des énigmes. Elle arriva à Jérusalem avec un équipage très imposant, des chameaux portant des aromates, de l'or en grande quantité et des pierres précieuses. Étant venue auprès de Salomon, elle lui dit tout ce qu'elle avait dans le cœur et Salomon lui donna une explication à tout ce qu'elle proposa ; rien ne resta tellement caché au roi qu'il ne pût le lui expliquer.

La reine de Saba vit toute la sagesse de Salomon, le palais qu'il avait bâti, les mets de sa table, les places de ses serviteurs, ses vêtements, ses breuvages, l'holocauste qu'il offrait au Temple de Yahwè, et elle en perdit la respiration.

— C'était donc la vérité, dit-elle au roi, ce que j'ai entendu dire dans mon pays de toi et de ta sagesse. Je ne croyais pas ce qu'on disait jusqu'à ce que je fusse venue et que mes yeux eussent vu. Et voici que l'on ne m'en avait pas appris la moitié : tu as plus de sagesse et de bonheur que je ne l'avais entendu dire par la renommée. Heureuses tes femmes [1] ! heureux tes serviteurs que voici, qui se tiennent constamment à tes ordres et entendent ta sagesse ! Béni soit Yahwè ton Dieu qui, se complaisant en toi, t'a placé sur le trône d'Israël ! C'est parce que Yahwè aime Israël à tout jamais qu'il t'a établi roi pour accomplir le droit et la justice.

Et elle donna au roi cent vingt talents d'or [2], des aromates en grande quantité et des pierres précieuses : il n'arriva plus jamais autant d'aromates que la reine de Saba en avait donné à Salomon. Quant au roi Salomon, il donna à la reine de Saba tout ce qui lui fit plaisir et ce qu'elle demanda, sans parler de ce qui lui fut donné comme le voulait la générosité du roi Salomon. Puis elle s'en retourna, et s'en alla dans son pays elle et ses serviteurs.

La richesse du roi égalait sa sagesse. « L'argent n'était compté pour rien au temps de Salomon : il était alors aussi abondant que les pierres ; et les cèdres étaient aussi abondants que les sycomores qui pullulent dans la Shephêlâ » [3]. Les croisières

ayant épousé d'innombrables femmes pour avoir d'elles des fils nombreux « comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer », selon la promesse divine faite à Abraham, se demanda un jour si Dieu n'avait pas voulu qu'il en eût un de la reine de Saba. Il offrit à celle-ci un festin magnifique, où il lui fit servir des mets très altérants. Pour prix de l'eau fraîche qu'il lui permit de boire, il obtint d'elle qu'elle consentît à son désir. Au cours du voyage de retour dans son royaume, Makéda mit au monde un fils, Baina-Hekem. C'est de lui que pretendent descendre les *négus* modernes d'Éthiopie. — Les légendes juives se rattachent aux légendes arabes. Elles se trouvent dans le second Targum du Livre d'Esther, traduit en grande partie dans GRUENBAUM, *Neue Beitraege zur Semitischen Sagenkunde*, Leyden, 1893, pp. 211 et suiv. On en trouvera un résumé dans L. BLAU, *Sheba (Queen of), The Jewish Encyclopaedia*, t. XI, pp. 235, 236.

1. Lire ainsi avec le grec et le syriaque, au lieu de « tes hommes » de l'hébreu, qui implique une redondance avec ce qui suit.

2. Environ 6.000 kilogrammes.

3. I *Rois*, X, 21, 27. Doushratta, roi de Babylonie, réclamant de l'or à Aménophis VI, lui dit qu'en Égypte l'or est aussi abondant que la poussière; KNUDZTON, *Die El-Amarna Tafeln*, 19, l. 61 ; 27, l. 106.

commerciales en Méditerranée, le voyage d'Ophir, les caravanes de Tyr, d'Arabie, d'Égypte, les cadeaux des visiteurs et les redevances des tributaires faisaient affluer à la cour les tissus de prix, légers et diaphanes ou chargés de broderies, blancs comme la neige, teints de pourpre ou chamarrés de couleurs vives, puis les poteries et les vases de métal précieux, élégants de forme et d'un travail recherché, les armes solides et luxueuses, les chevaux et les mulets, les bijoux, les émaux, l'ivoire, les pierreries, les parfums, les bois teintés d'essences dures presque inconnues.

L'or surtout affluait. Il en restait du temps de David[1] et il en vint alors à profusion. Ce serait à plus de trente mille kilogrammes qu'il faudrait évaluer ce que Salomon s'en procurait chaque année et encore sans tenir compte de celui qu'il retirait des droits prélevés sur les trafiquants et les caravanes, sur les Arabes ou les princes de l'Outre-Jourdain et sur les gouverneurs du pays[2]. La tradition hébraïque, dans son admiration qui ne savait plus compter, a doté Salomon d'une fortune fantastique. Mais l'impossibilité d'une estimation précise ne

1. I *Chroniques*, XXII, 14, parle de 100.000 talents, soit environ 5.000.000 de kilogrammes d'or ; ce chiffre ne peut être que très fortement arrondi ; mais on sait, par II *Samuel*, VIII, 7, 10-12, que David avait recueilli une certaine quantité d'or comme butin ou tribut des peuples vaincus par lui, notamment des Araméens.

2. Le chiffre du revenu annuel de Salomon est donné par I *Rois*, X, 14 ; il s'élevait à 666 talents d'or. Le talent pesait un peu moins de 50 kilogrammes (49 kil. 110) ; le talent aurait représenté un peu moins de 160.000 francs à notre évaluation d'avant-guerre, qui ne correspond, du reste, qu'imparfaitement à la valeur antique de l'or. A côté de ce chiffre qui n'aurait pas changé d'année en année, on en remarquera d'autres tout aussi systématiques : 120 talents d'or, I *Rois*, IX, 14 ; 420, *ibid.*, IX, 28 ; pour David, « 100.000 talents d'or et 1.000 fois 1.000 talents d'argent », II *Chroniques*, XXII, 14, soit environ vingt-cinq milliards. Tous ces chiffres, comme tant d'autres dans la Bible, sont surtout destinés à traduire l'admiration de la tradition hébraïque, et il suffirait de les comparer aux chiffres des tributs levés par les Assyriens pour voir que ce ne sont point là des chiffres de trésorier. De même ,un conquérant de la valeur de Thoutmosis III n'en avait reçu qu'environ 2.000 kilogrammes en dix-neuf ans de règne ; cf. MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 490, n. 2 L'or éblouissait les yeux ; déjà à l'époque d'El-Amarna, les rois de Babylonie et d'Assyrie en demandaient au pharaon d'Égypte, et 3.000 talents à la fois ; cf. KNUDZTON, *Die El-Amarna Tafeln*, 4, l. 49 ; 16, l. 32 ; 19, ll. 34 et suiv. ; 27, ll. 104-109.

Le texte I *Rois*, X, 15, qui est en mauvais état, nomme, parmi ceux qui procuraient de l'or à Salomon, « tous les rois du *'érébh* ». Ce mot, qui pourrait désigner, comme *'érébh*, « la foule mêlée » des peuples non hébreux, a été lu, *'arâbh*, « les Arabes », par plusieurs versions et par II *Chroniques*, IX, 14, et *'ébhér*, « l'Outre »-Jourdain, par B L. L'une ou l'autre de ces deux lectures serait à préférer à l'hébreu actuel. Quant aux « gouverneurs du pays », ils seraient ceux d'Israël ; mais le mot syro-akkadien *paḥôth* est étrange ici.

nous empêche pas de croire que Salomon, qui ne le cédait en rien à un Toutankhamon, disposa d'une quantité d'or extraordinaire. Il avait prodigué l'or partout : au Temple, pour les offrandes faites à Yahwè, pour le mobilier sacré, pour la décoration des boiseries, des portes et des chérubins; à la Maison du Bois-Liban, où tous les vases étaient d'or[1] et où se conservaient deux cents grands boucliers, pour chacun desquels on avait employé six cents sicles d'or martelé et trois cents petits boucliers, qui en contenaient chacun trois mines[2]; au palais enfin, où Salomon, qui n'aurait pu boire dans de l'argent, n'avait que des coupes d'or[3]. Et la Bible, qui ne nous dit qu'un mot des parures d'or que l'on voyait briller sur les femmes du harem[4], ne nous dit rien des objets ou du placage d'or qui reluisaient dans les appartements de la cour.

Partout où il a passé, Salomon laissait comme un sillage d'or. Les poètes d'Israël n'évoquaient guère son souvenir sans voir aussitôt surgir devant leur imagination des images somptueuses où scintillaient les métaux de prix, où chatoyaient les tissus diaprés et flottait légèrement la fumée des parfums. Celui qui composa le *Cantique des Cantiques* a dépeint, de son calame gracieux, le cortège nuptial de Salomon le Bien-Aimé[5].

Qu'est-ce donc qui s'avance, montant du désert,
Semblable aux panaches de fumée,
A un embrasement de myrrhe et d'encens,
Et de toutes les poudres du caravanier ?

1. I *Rois*, x, 21 b.

2. I *Rois*, x, 16, 17. En comptant le sicle d'or à 16 gr. 37 et la mine à 818 gr. 6, on aurait un peu moins de 10 kilogrammes d'or pour les grands boucliers, et un peu moins de 2,500 pour les petits

3. I *Rois*, xxx, 21 a.

4. *Psaumes*, XLV (Vulgate, XLIV), 10. On voit, par ces détails, que tout cet or n'avait qu'une valeur d'objet de luxe et non pas une valeur monétaire. C'est ce qui, d'une part, rend très incertaine toute évaluation, d'après nos usages et, d'autre part, comme on l'a déjà observé ci-dessus, ne doit pas rendre trop sceptique à l'égard de cette profusion. Tout le monde sait aujourd'hui quelles merveilles d'ébénisterie et de joaillerie toutes étincelantes d'or renfermaient les tombeaux des rois égyptiens. Sur la richesse en or des pharaons, voir MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. II, pp. 490-494. Ce tableau fut tracé avant la découverte des richesses inouïes de Toutankhamon.

5. *Cantique*, III, 6-11. Pour un sens allégorique de ce passage, voir JOÜON *Le Cantique des Cantiques*, pp. 177 et suiv.

C'est la litière de Salomon.
Soixante vaillants l'entourent,
Des vaillants d'Israël,
Qui tous savent bien tenir le glaive,
Et sont instruits dans les combats ;
Chacun a son glaive sur la cuisse
A cause des alarmes nocturnes.

Il s'est fait faire un pavillon de noces [1],
Le roi Salomon,
En bois du Liban.
Ses colonnes, il les a fait faire d'argent ;
Son baldaquin, d'or ;
Son siège, de pourpre sombre ;
Son fond, d'une marqueterie [2],
Gage d'amour des filles de Jérusalem.

Sortez contempler,
O filles de Sion,
Le roi Salomon,
Portant la couronne dont le couronna sa mère
Au jour de ses noces,
Au jour où la joie était dans son cœur.

Le prêtre juif Josèphe, qui, par patriotisme, cédait de son mieux à la tentation de mêler la rêverie à ses récits d'histoire, décrivit plus tard une cavalcade militaire, qui forme un pendant à peine moins poétique de ce cortège nuptial [3].

Les cavaliers rehaussaient la beauté des chevaux. C'étaient des jeunes gens dans le charme de leur fleur. Leur haute stature les faisait apercevoir de tous côtés, dépassant de beaucoup les autres. Ils laissaient flotter leurs cheveux très longs, et portaient des tuniques de pourpre tyrienne. Chaque

1. L'objet nommé, au verset 9, *'appiryôn* doit être distinct et différent de la *mittâ*, ou « litière », du verset 7. Celle-ci sert au transport de l'époux dans le cortège nuptial ,le *'appiryôn* est le pavillon léger et luxueux où doivent se rencontrer l'époux et l'épouse. Cf. Joüon, *loc. cit.*, pp. 183-185.

2. Au verset 10 b, il semble que le rythme obligerait, tout comme dans 10 a, à considérer *tôkhô* comme l'objet dépeint, *râçûph* comme la matière dont il est fait. Le mot *tôkh* signifie proprement « milieu » ; on peut fort bien l'entendre du dos ou du fond, comme nous dirions, du siège ou divan qui est décrit précédemment, et constituait l'objet principal du pavillon. Le mot *râçûph*, qui doit désigner un assemblage harmonieux et fixe de matières diverses, pourrait indiquer une sorte de broderie ou de tapisserie. Pour d'autres interprétations, voir Joüon, *loc. cit.* pp. 188, 189.

3. *Antiquitates Judaicae* VIII. 7, 3. Ce que Josèphe dit des cavaliers de Salomon doit être un anachronisme. Au temps de ce roi, si l'on montait à mulet ou à âne, on ne montait pas à cheval ; les chevaux étaient exclusivement employés pour la charrerie ; il en fut très longtemps de même en Égypte et en Assyrie. Pourtant on trouve occasionnellement des cavaliers ; à la bataille de Cadès, Ramsès II envoie des messagers à cheval hâter l'arrivée de ses troupes, et l'on voit un cavalier parmi les fuyards hittites ; cf. Moret et Davy, *Des Clans aux Empires*, pp. 368, 370.

jour, ils saupoudraient leur chevelure de poussière d'or, si bien que leurs têtes resplendissaient quand l'or éclatant miroitait au soleil. Avec cette escorte en armes et les arcs suspendus au corps, Salomon avait coutume, monté sur un char et enveloppé d'une robe blanche, de faire ses excursions.

A deux *schoeni* de Jérusalem, il y avait un domaine de campagne, du nom d'Étham ; des parcs, des fontaines, des ruisseaux en étaient à la fois le charme et la richesse : c'est là que le roi se faisait porter pour ses promenades[1].

Que dire du peuple qui s'enorgueillissait d'avoir un roi si riche et si sage ? Il ne pouvait, sans doute, que jouir de la prospérité et de la paix, et, content de voir luire à ses yeux charmés tant d'éclatantes merveilles qu'il n'eût osé toucher, goûter nonchalamment une félicité de paradis terrestre ! N'était-ce pas le temps, en effet, où Israélites et Judéens, « aussi nombreux que les grains de sable du bord de la mer, vivaient tranquillement à l'ombre des treilles et des figuiers, mangeaient, buvaient, et s'en donnaient à cœur joie[2] ? ».

C'est sous ces brillantes couleurs que nous est dépeint l'âge d'or salomonien. A la vérité, il manque à ce tableau plus d'une ombre, car il est dû pour une part aux générations qui, n'ayant pas eu à sentir peser sur elles la main despotique du grand roi, n'apercevaient plus que le côté lumineux de son œuvre[3]. L'Orient, qui devait bercer sa rêverie avide et paresseuse aux contes féeriques des *Mille et Une Nuits*, recueillit et amplifia, selon son goût, ces hyperboles admiratives. Les légendes rabbiniques, arabes, persanes, éthiopiennes, rivalisèrent d'ingéniosité et d'imagination pour prêter à Salomon une science et un pouvoir magiques qui mettaient à ses ordres les bêtes, les esprits et les forces de la nature[4]. Tant de traits bizarres

1. Le *schoenos* était une mesure de 30 stades, et le stade, selon le système employé, mesurait 177 m. 60, 184 m. 98 ou 210 m. Sur ce domaine d'Étham, voir ci-dessus, p. 124 n. 2.

2. I *Rois*, IV, 20 ; V, 5 (Vulgate, IV, 25).

3. On remarquera, à ce propos, comment tout ce qui est défavorable à Salomon se trouve, pour ainsi dire, relégué dans I *Rois*, XI, tandis que le reste des textes chante de lui un éloge sans réserve. David lui-même n'est pas traité de cette sorte, sauf en quelque mesure dans les *Chroniques*, où l'on a passé sous silence plus d'un des reproches qui lui sont faits aux Livres de Samuel. Cette répartition de l'éloge et du blâme semble bien montrer que les jugements sur Salomon se partageaient et s'opposaient très nettement, les uns voyant surtout sa grandeur et l'éclat que le Temple faisait rejaillir sur lui, les autres étant surtout navrés de constater que la religion n'avait pas profité de son règne autant qu'on avait pu d'abord l'espérer.

4. Pour les légendes juives et arabes, voir SEYMOUR, *Tales of King Salomon*, Oxford, 1924.

ont encore leur intérêt, car ils nous ramènent à la tradition juive, d'où ils émanent. Mais à côté de cette tradition, trop éblouissante pour n'avoir pas troublé les regards des peuples qu'elle ravissait, il y a la Bible, il y a les faits. Elle et eux nous permettent, ou mieux nous obligent de reconnaître ce qui se cachait d'irrémédiable fragilité sous les dehors grandioses des splendeurs de Salomon.

II. — DÉCADENCE DE SALOMON

Un malaise, lourd de menaces indéfinissables, pesa sur le pays dès le milieu du règne et alla toujours en s'aggravant jusqu'à la crise finale, que Salomon ne vit pas, mais que la prévoyance de son esprit dut lui faire pressentir. La cause la plus apparente en était le despotisme, l'insatiabilité du gouvernement[1]. Sans doute, on ne pouvait se défendre d'un sentiment d'orgueil national au spectacle de l'essor rapide du royaume, qui, presque sans tâtonnements, semblait être parvenu à rivaliser en richesse et en magnificence avec les grands empires jusqu'alors admirés comme des modèles inimitables. Mais n'avait-on pas payé bien cher ce succès surprenant ? Que de corvées, que de prestations, que de redevances ! C'était par dizaines de mille, et c'était pendant plus de vingt ans qu'à peu près sans répit on avait dû travailler aux carrières, dans les forêts, sur les pistes de halage, sur les chantiers, souvent mêlé à ces odieux Cananéens que l'on détestait, partout commandé par ces Phéniciens hautains à qui l'on servait de manœuvres, toujours mené au bâton et au fouet par les surveillants des travaux. Il avait fallu faucher la première herbe de ses prés pour les chevaux du roi, voir partir pour les cuisines de la cour les bêtes les plus grasses de son troupeau, et, quittant sa femme, ses enfants, sa parenté, sa patrie, s'embarquer sur ces navires fragiles qui s'en allaient pour des années sur

1. Cf. I *Rois*, XII, 4, 10-14, où le « joug pesant » n'est qu'une métaphore, mais les « fouets » de la corvée avaient été des réalités. On voit par le récit de la sécession des dix tribus, à quel point celles-ci étaient excédées ; la réponse de Roboam, d'autre part, montre quels principes de despotisme absolu avaient la faveur des familiers du roi les mieux écoutés.

la mer méchante. C'en était trop à la fin. Embrigadement forcé, rigueur impitoyable, froissements perpétuels, coups humiliants, n'était-ce pas l'esclavage ? Les cœurs s'aigrissaient, les âmes s'emplissaient d'amertume, et dans les esprits tombaient incessamment des germes de révolte.

Ce mécontentement général était envenimé d'ailleurs chez toute une partie de la population, et la partie la plus active, par les sentiments invétérés de jalousie et d'inimitié qu'elle nourrissait contre les Judéens qui, avec Salomon, détenaient alors le pouvoir. Il convient, en effet, de ne pas perdre de vue que dans l'histoire des Hébreux la centralisation était un fait extraordinaire, presque un état violent qui, de sa nature, tendait à ne pas subsister. Si loin que l'on remonte dans le passé d'Israël et de Juda on les trouve séparés. Dès le XVIe siècle avant J.-C., les contrées qui deviendraient plus tard leurs territoires respectifs, vivaient déjà à l'écart l'une de l'autre. A l'époque de l'immigration dans la Terre promise, après l'effort d'ensemble dirigé par Josué, Benè-Israël et Benè-Juda luttent et peinent isolément dans les domaines qui leur sont échus ; du temps des Juges on dirait même qu'ils s'ignorent. Une fois solidement établis ils ne pensent pas beaucoup à se rapprocher, séparés qu'ils étaient, du reste, par cette barrière de places cananéennes, soumises de nom ou encore indépendantes, qui s'étendait de Gézer à Jérusalem. Aussi, tandis que les tribus d'Israël évoluaient vers la centralisation, Juda se rapprochait des clans d'origine édomite dans le voisinage ou au milieu desquels il vivait. Saül de Benjamin le premier, écartant les Cananéens qui le gênaient dans ses projets d'union de tous les Hébreux, travailla à se gagner puis à s'allier les Judéens. Il n'y réussit qu'à moitié. David de Juda, plus digne d'être soutenu par Yahwè, fut aussi plus habile et plus heureux dans cette grande entreprise. Grâce au prestige de son nom, par des promesses ou les armes à la main, il annexa Israël à Juda. On sait ce qu'il dut dépenser d'attentions et témoigner de partialité pour s'attacher l'esprit frondeur des Israélites afin de les mieux retenir sous son sceptre. Jusqu'aux dernières années de son règne, il put croire avoir atteint son but. Mais la révolte fomentée par son fils Absalom, puis celle du Benja-

minite Shéba, fils de Bikhri, lui montrèrent avec une évidence cruelle ce qu'il existait toujours de précaire dans son œuvre d'union.

Cette œuvre, Salomon la reprit avec la manière forte qui fut la sienne et le distingue si profondément de son père. Par la division du territoire hébreu en préfectures, il pourrait bien avoir visé, entre autres résultats, un certain effacement des anciennes tribus. La mesure témoignait, chez lui, d'une remarquable hauteur de vues mais elle était prématurée et mal appropriée à ce résultat. S'il réussit à se procurer d'autorité les provisions considérables dont il avait besoin, il blessa jusqu'au vif des sujets récalcitrants, qu'il ne dépouillait pas seulement d'une partie notable de leurs récoltes, mais qu'il prétendait, de plus, contraindre à oublier, à renier les chers souvenirs et les antiques usages de leur petite patrie. En face de Juda devenu le maître, courbés et meurtris sous son joug, les Éphraïmites songeaient non sans amertume à leur ancienne primauté disparue, les Benjaminites se rappelaient qu'avec Saül ils avaient disposé et profité du pouvoir et tous devaient s'unir pour protester plus ou moins ouvertement contre les principes politiques de Jérusalem, principes qui, en consacrant la transmission de la couronne royale par voie d'hérédité, tendaient à immobiliser l'autorité entre les mains des Judéens à l'exclusion et au détriment de tous les autres[1]. De là, dans les tribus du nord, une impatience d'abord sourde, puis bientôt apparente, contre un gouvernement qui ne tentait rien, tant s'en fallait, pour faire accepter son existence ou rendre supportable son régime d'exploitation.

Le brusque mouvement en avant de la civilisation, qui mettait en faveur des mœurs nouvelles, ne contribua pas peu à accroître encore le trouble que les empiètements du pouvoir provoquaient dans un grand nombre d'esprits. En un demi-siècle, que de transformations ! D'un ensemble de tribus, voi-

1. Les tribus du Nord pouvaient connaître les promesses divines faites à David (voir, par exemple, II *Samuel*, VII) ; mais elles s'en souciaient moins que de leur indépendance et de leur dignité ombrageuses, comme on l'a déjà souligné au moment des luttes entre Israël et Juda au temps des royaumes séparés d'Ishbaal et de David (voir, *Saül et David*, pp. 145, 148.

sines, il est vrai, par leurs origines communes et leur commune religion, mais jalouses d'une indépendance dont la vie nomade leur avait laissé un goût très vif et un âpre désir, un État venait de se former, avec les multiples organismes nécessaires à sa vie. Tous imposaient une contrainte à laquelle on ne se pliait pas sans se sentir mal à l'aise. Même avec une bonne volonté empressée, qu'on n'avait pas toujours, on était gauche, dérouté, exposé à mille maladresses, qui attiraient mille tracasseries ; on ne se trouvait plus chez soi. On s'y trouvait d'autant moins que, par suite des relations politiques et commerciales avec la Phénicie, l'Égypte, l'Aramée, la Syrie septentrionale, l'Arabie et peut-être l'Extrême-Orient même, les usages, les vêtements, les parures, les goûts, les idées de l'étranger, se montraient plus librement que par le passé dans le royaume, s'y acclimataient, s'y imposaient, dans les villes surtout et à Jérusalem plus que partout ailleurs. Les mœurs publiques évoluaient de la simplicité antique à l'affinement et à la recherche; la vogue de la nouveauté, soutenue par l'exemple de la cour, encourageait les changements ; peu à peu, il se formait un autre esprit national où, à côté des qualités foncières de la race : ambition patiente, souple ténacité, traditionalisme conservateur et nationalisme hautain, se développaient maintenant la passion du gain, l'esprit d'entreprise, une sensualité élégante, le besoin de l'aisance et la joie du luxe.

Ajoutons que les grands de la cour et les gros personnages de la province étant, non pas tout à fait les seuls à s'engouer de ces aspirations nouvelles, mais du moins les premiers à jouir du bien-être qu'elles introduisaient dans l'existence, la convoitise s'allumait dans la masse, qui eût voulu jouir aussi ; et, comme ses désirs demeuraient en grande part inassouvis, l'envie impuissante ravivait chez tant de déshérités une certaine estime de l'austérité et de la rudesse. Aussi aurions-nous à recueillir des plaintes amères contre le faste des demeures, contre l'or et l'argent, les chevaux et les chars, les contacts avec l'étranger, contre l'amour du lucre, la prodigalité irréfléchie, les harems trop savamment peuplés, la dissolution des mœurs, les exactions des grands et la tyrannie du pouvoir, si les récriminations des prophètes de ce temps fussent par-

venues jusqu'à nous, comme celles de leurs successeurs, qui, aux siècles suivants, s'indignaient contre des nouveautés et une déchéance morales à peine pires[1].

Mais — et il y a là un indice qui doit faire réfléchir l'historien — les prophètes, qui avaient repris David pour ses fautes et l'avaient conseillé dans ses projets, ne jouirent plus d'aucun crédit sous Salomon [2]. Bien plus, le seul prophète qui paraisse au cours de son règne, Ahias de Silo, n'y paraît que pour soulever Israël contre lui. C'est une preuve que les prophètes n'éprouvaient pas pour le grand roi une admiration semblable à celle que lui témoignaient les prêtres ; ils finirent par lui devenir hostiles, après lui avoir pourtant assuré sa couronne ; l'unique raison en est que sa ligne de conduite politique et religieuse ne suivait pas la leur, et qu'ils avaient à formuler contre son œuvre deux ou trois griefs des plus graves.

Nous sommes assez peu préparés à les comprendre. Instruits du règne de Salomon par des documents qui sont en majeure partie d'origine sacerdotale, nous épousons naturellement les sentiments des prêtres historiens. Ceux-ci ne pouvaient pas ne pas célébrer la gloire d'un prince qui leur avait élevé un Temple magnifique et fourni des victimes innombrables ; ils en oubliaient bien des misères ou les rejetaient dans l'ombre. Mais les prophètes, qui s'inspiraient d'autres idées, jugeaient autrement Salomon.

C'étaient, en général, des hommes du commun, de ceux qui, avec leurs frères du peuple, avaient dû édifier et soutenir de leur labeur une gloire qui ne les touchait guère. Très attachés

1. La petite part qui revient aux auteurs sacrés de l'école prophétique dans l'histoire de Salomon ne doit pas donner à supposer que les *nâbhîs*, précurseurs des prophètes écrivains, n'avaient rien à dire sur Salomon. Ce qui va être rapporté de leur hostilité laisse, au contraire, entrevoir qu'ils finirent par s'agiter beaucoup et d'une façon assez semblable à ce qui se passa au IXe siècle en Israël. C'est, du reste, comme un écho de leurs protestations qu'on peut entendre dans *Deutéronome*, XVII, 16-18, où la recommandation faite au roi de n'avoir ni un grand nombre de chevaux, ni beaucoup de femmes, ni de l'or et de l'argent en trop grande abondance vise évidemment Salomon. Isaïe protestera de même contre les chevaux, les chars et les charriers que, de son temps encore, on demandait à l'Égypte, *Isaïe*, XXXI, 1. Voir aussi dans II *Chroniques*, XX, 36, une condamnation, par un prophète, des entreprises maritimes qui occasionnaient un rapprochement trop étroit avec les infidèles.

2. Et pourtant les *nâbhîs* s'étaient beaucoup intéressés à Salomon dans sa jeunesse, en particulier le prophète Nathan, cf. II *Samuel*, XII, 25 et I *Rois*, I.

au passé, ils avaient souffert plus que d'autres des restrictions apportées à leur liberté et du scandale des mœurs nouvelles. Mais surtout ils défendaient avec une vigueur prompte à s'émouvoir et à agir les intérêts d'un yahwéisme très strictement conforme à celui du désert. Oublions un instant toute notre admiration pour le Temple et, connaissant les prophètes comme nous les connaissons par leur longue histoire, essayons de nous représenter plutôt l'impression que nombre d'entre eux en devaient avoir [1]. Dans le Temple, ne virent-ils pas surtout les changements qu'il introduisait ? C'était un palais de pierre et de cèdre d'une somptuosité inouïe qui, maintenant, abritait l'arche, et non plus la tente, dont Yahwè s'était contenté durant plusieurs siècles en souvenir de la vie nomade, où ces *nâbhîs* voyaient toujours l'idéal d'Israël [2]. Ils eussent voulu qu'Israël évitât jusqu'au scrupule le moindre contact avec les étrangers, qui ne pouvaient que le pervertir ; et, par tout le Temple, dans le plan, l'orientation, l'architecture, les matériaux, le mobilier, dans la décoration surtout avec ses figures d'êtres vivants, prohibées par Moïse, ils découvraient la marque impure des mains de l'étranger [3]. Les deux colonnes dressées

1. On sait, en effet, que le Temple ne tint pas, dans les pensées religieuses de la plupart des prophètes antérieurs à l'exil, la place de premier plan qu'il occupa dans l'esprit des prêtres de la restauration juive. Élie, Élisée, Amos, Osée n'en parlent point ; Michée traite Jérusalem de « haut-lieu » (*Michée*, I, 5) ; Jérémie met en garde contre la confiance « mensongère » de ceux qui vont criant : « Le temple de Yahwè ! Le temple de Yahwè ! Le temple de Yahwè ! » comme si la réforme de la conduite n'était pas une meilleure garantie de salut (*Jérémie*, VII, 4, 5) ; ce même prophète envisage un avenir où les Hébreux convertis ne penseront même plus à l'arche de l'alliance de Yahwè qui était la raison d'être du Temple (*ibid.*, III. 16). Ces simples détails, entre beaucoup d'autres, pourraient suffire à montrer que la religion ardente des anciens prophètes ne les portait pas vers le Temple avec l'enthousiasme qu'on leur suppose quelquefois. Leur demi-froideur à son égard se trouva malheureusement trop encouragée par l'idolâtrie dont le Temple fut parfois le théâtre ; cf. II *Rois*, XXIII, 4-12.

2. Cette idée est exprimée dans II *Samuel*, VII, 6-8.

3. On aura sans doute remarqué la profusion de cette décoration empruntée au règne animal : bœufs portant « la mer », bœufs et lions des « bases » ; il faut ajouter la décoration du trône qui comportait des têtes de bœufs et des figures de lions, comme on le verra plus loin ; peut-être même conviendrait-il d'y joindre les chérubins des parois de l'intérieur du Temple et ceux des « bases », qui pourraient avoir été distincts des deux chérubins du *debhîr* et avoir représenté des animaux plus ou moins fantastiques. Ici encore nous devons enregistrer une dérogation aux prescriptions antiques que l'on trouve par exemple dans le Décalogue, *Exode*, XX, 4 et 5. Josèphe en faisait déjà la remarque à propos des bœufs de « la mer » et des lions du trône, *Antiquitates Judaicae*, VIII, 7, 5.

devant l'édifice leur rappelaient les stèles, les piliers sacrés ou les obélisques qui ornaient les sanctuaires des faux dieux[1]. L'immense autel de bronze, qu'on avait chargé de victimes qui en débordaient, et qui ne respectait les prescriptions divines que par ce subterfuge qu'il reposait sur une roche sacrée, ne leur rappelait en rien leurs lieux saints rustiques, où, sur un autel de pierres brutes ou de mottes de terre, ils offraient à Yahwè d'humbles sacrifices qu'ils partageaient joyeusement avec lui [2]. Certes, ces pieux obstinés n'étaient pas les anti-ritualistes en qui nombre de critiques protestants ont souvent prétendu découvrir les précurseurs de leur religion sans culte ; mais ils voulaient en rester au culte sobre, aux rites familiers, aux sanctuaires modestes de leurs pères. Tant d'innovations grandioses ne leur paraissaient, en définitive, qu'une désobéissance à des ordres précis formulés par Dieu même, et que nul homme ne devait avoir l'arrogance de dépasser, fût-ce par une générosité mal placée qui prétendait offrir à Dieu plus qu'il ne demandait. L'obéissance ponctuelle et sans surcharge aux prescriptions du rituel ancien sera réclamée par les prophètes écrivains, à partir du VIII[e] siècle, avec une insistance parfois très violente ; on peut bien croire que beaucoup de leurs prédécesseurs du X[e], ayant déjà les mêmes idées, en arrivaient à traiter Jérusalem de « haut lieu », comme le fera le grand prophète Michée.

Il faut savoir mesurer la portée de ces reproches. Les *nâbhîs*

1. Il y avait deux blocs dressés l'un près de l'autre dans le haut lieu de Taanakh (VINCENT, *Canaan d'après l'Exploration récente*, p. 126), deux colonnes au sanctuaire de Melkarth à Tyr (HÉRODOTE, II, 44), à l'entrée du Haram de Pétra, à Paphos (monnaie de la communauté des Chypriotes), à Hiérapolis (LUCIEN, De Syria Dea, 28), deux colonnes de bronze au temple de Melkarth à Gadès (STRABON, III, 5, 5), sans parler des obélisques dressés par paire aussi devant quelques temples égyptiens (temples de Karnak, de Louksor, de Médinat-Habou, réunis dans F. BENOIT, *L'Architecture, Antiquité*, p. 49). Il y avait donc là tout au moins un motif de décoration architectural et peut-être même une signification religieuse qui nous échappe.

2. *Exode*, XX, 24-26, rapporte la loi relative aux autels primitifs. Il est vrai que le caisson de bronze pouvait être rempli de pierres brutes, qui auraient à la fois garanti sa solidité et sauvegardé la loi. Dans le second temple, l'autel de bronze ayant été pillé par les Chaldéens, on revint aux prescriptions antiques. Au dire d'Hécatée d'Abdère, l'autel y était composé d'un assemblage de pierres blanches brillantes et non taillées, JOSÈPHE, *Contra Apionem*, I, 22 ; et lors de la restauration du Temple par Judas Machabée, on y refit un autel de pierres brutes sur le modèle du précédent, I *Machabées*, IV, 47.

en firent de semblables à Salomon pour avoir introduit des chevaux et des chars dans son armée, et pour avoir ouvert ses frontières aux civilisations de l'étranger. Cependant, le temps marchait et Dieu même ne condamnait pas son peuple, à une stagnation humiliante dans les formes grossières d'un passé arriéré. Mais les plus belles entreprises dans le sens d'un développement religieux et d'une adaptation des mœurs présentaient toujours, par quelques côtés, de graves inconvénients. On y risquait de perdre le sentiment de la tradition, de s'écarter de la manière d'agir ou de prier des pères, de ressembler, à la longue, moins à ceux-ci qu'aux païens d'alentour. Le tort de Salomon était de ne pas s'appliquer à écarter ou à réduire ces dangers. C'est par là qu'il s'attira l'hostilité des *nâbhîs*, qui y étaient plus sensibles que lui, et qui, sous l'inspiration d'un zèle qui parfois frisait l'excès, se levaient pour maintenir les droits imprescriptibles de la tradition nationale et condamnaient tout ce qu'y ajoutaient un amour immodéré de la richesse, un désir sans frein de la gloire, et une admiration sans réserve pour ce qui venait du dehors.

Cette erreur devait encore, malgré les *nâbhîs*, entraîner Salomon sur une pente où il glissa très bas. La tradition hébraïque a conservé de lui l'idée d'un prince sensuel qui connut et goûta tous les déchaînements de la volupté [1]. Il était riche ; son âme autoritaire voulait avec violence et elle secouait toutes les entraves ; il avait l'orgueil de son rang et se grisait dans le déploiement des plus brillantes splendeurs : comme aux grands monarques qu'il fréquentait ou dont la renommée vantait les magnificences, il lui fallut un harem qui symboliserait sa grandeur, flatterait sa vanité et entretiendrait son ardeur au plaisir. « Il aima un grand nombre de femmes étrangères, des femmes de Moab, d'Ammon, d'Édom et des Hittites », sans parler de l'Égyptienne, des Tyriennes et, détail assez bizarre, des filles d'Israël et de Juda, dont il n'est pas dit qu'il en eût épousé. Il possédait « sept cents princesses » ou femmes nobles, épouses de premier rang, et « trois

1. Pour la Bible, on retrouvera l'impression que Salomon avait laissée en ce point dans *Ecclésiastique*, XLVII, 19-21 ; Ecclésiaste, II, 1-11 et dans le fait que son nom revient souvent au *Cantique des Cantiques*, I, 1, 5 ; III, 7, 9, 11 ; VIII, 11, 12.

cents concubines » ou femmes de second rang, dont il avait lui-même remarqué la beauté, que lui avaient offertes les princes étrangers pour avancer leurs affaires, ou dont ses officiers, sûrs de lui plaire ainsi, lui avaient signalé les charmes [1].

Elles n'entraient pas dans le harem du roi sans y apporter les mœurs et les goûts de leurs pays ; elles y introduisaient aussi leurs pratiques religieuses. Au nom de la politique, qui imposait la reconnaissance, au moins officielle, des divinités du pays avec lequel on traitait [2], comme en vertu de la croyance antique que chaque religion n'appartenait qu'à une nationalité Salomon dut élever pour ses femmes des sanctuaires semblables à ceux de leur patrie, y dresser leurs idoles, y accueillir leurs prêtres, leur fournir des victimes et de l'encens pour le culte et leur concéder, en plein territoire de Yahwè, des enclaves réservées, où le paganisme florissait. C'est ainsi qu'entre autres un sanctuaire de Camosh, le dieu de Moab, fut érigé sur une hauteur à l'est de Jérusalem, probablement sur le Mont des Oliviers, où il paraissait presque comme un pendant injurieux du Temple de Yahwè bâti sur la colline d'en face [3].

1. Sur les mariages de Salomon avec des femmes étrangères, voir I *Rois*, XI, 1-8, et notons que l'héritier et successeur de Salomon, Roboam, était le fils d'une femme du pays d'Ammon (I *Rois*, XIV, 21), c'est-à-dire une païenne. Dans la correspondance d'El-Amarna, il est plusieurs fois question des femmes envoyées pour le harem de pharaon, et dans *Genèse*, XII, 15-20, se trouve racontée l'histoire de Sara, dont la beauté fut vantée par les officiers du pharaon à leur maître, qui la fit enlever. Les Chroniques ont passé sous silence ce qui regarde les femmes étrangères de Salomon. Le *Cantique des Cantiques*, VI, 8, parle de soixante reines, de quatre-vingt concubines et de jeunes filles innombrables. Il ne dit pas qu'il s'agisse du harem de Salomon. Mais peut-être y avait-il là tout de même une allusion au grand roi, qui revient plusieurs fois en d'autres passages.

2. Dans un traité, chaque contractant parlait au nom de ses dieux ou du Dieu qu'il servait. On a un exemple typique de ce fait dans le traité signé entre Ramsès II et Khattousil, roi des Hittites, en 1279 ; tout un article est consacré au témoignage des dieux des deux contractants. On en trouvera une traduction dans DAVY et MORET, *Des Clans aux Empires*, p. 377 ; voir aussi p. 380. Il en est de même dans un traité entre Moutallou, des Hittites, et un roi d'Alep ; *ibid.*, p. 360. On a vu ainsi, *Saül et David*, p. 10, que les Égyptiens possédaient un temple d'Hathor à Byblos, en Phénicie, où ils faisaient un commerce suivi. également encore, à Pi-Ramsès, ville du Delta oriental, s'élevait un temple d'Astarté pour le culte des sémites syriens établis ; cf. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, p. 114 ; voir aussi pp. 45 ; 55, n. 2. Il n'était pas inouï que, par crainte ou flatterie, un contractant infidèle allait au devant du pardon en s'humiliant devant les dieux de l'autre.

3. Un sommet secondaire du Mont des Oliviers, le Batn-el-Hawâ, au sud-est de Jérusalem, porte, chez les chrétiens, le nom de Mont du Scandale, qui vient du « mons offensionis » de II *Rois*, XXIII, 13, où se trouvaient des sanctuaires élevés

Aux yeux des yahwéistes rigides, tout cela fut une abominable impiété. Mais Salomon n'était peut-être pas en mesure d'agir autrement, une fois engagé dans la voie des relations incessantes et intimes avec l'étranger, et les plus raisonnables des intransigeants le lui auraient sans doute à moitié pardonné, si lui-même, le fils du saint roi David, lui à qui, dans sa jeunesse, Yahwè avait donné la sagesse et promis la gloire, n'avait, par une longue habitude, cédé à une sorte de contagion subtile et ressenti moins de haine, sur la fin de ses jours, pour les dieux de ses femmes qu'il avait tant aimées [1].

Le danger religieux né de cette hospitalité officielle accordée en pleine terre de Yahwè aux dieux des peuples voisins, pouvait avec raison, il faut le reconnaître, émouvoir la piété des prophètes. Il est possible que le scandale domestique qu'avait donné Salomon en édifiant des sanctuaires à ses femmes païennes ait eu de l'éclat parce qu'il venait de haut, mais n'ait pas entraîné une contagion religieuse très notable, puisqu'il s'agissait de la dévotion privée des princesses ; du moins s'il produisit quelques ravages, ce fut sans doute surtout parmi les grands qui fréquentaient la cour, en admiraient les usages et flattaient le prince en le copiant. Mais l'affluence des étrangers qui se mêlaient à la population pour le commerce, la présence des matelots de Tyr dans les ports israélites, le séjour prolongé des ouvriers phéniciens tant à Jérusalem que dans ses environs pendant les vingt années que durèrent les grands

par Salomon « à Astarté, l'abomination des Sidoniens, à Camosh, l'abomination de Moab, et à Milkom, l'horreur des Benè-Ammôn ». C'est par simple conjecture que ce « mons offensionis » est localisé au Batn-el-Hawâ ; en réalité, le texte de *Rois* indique plutôt l'est de Jérusalem ; mais le lieu indiqué, étant au sud-est, ne s'en écarte pas trop. Le fait que ces sanctuaires païens étaient élevés en dehors de Jérusalem pourrait peut-être laisser supposer que Salomon avait tenu à les écarter de Jérusalem.

1. Le texte de I *Rois*, XI, 1-13, ne dit pas positivement que Salomon rendit lui-même un culte aux dieux de ses femmes, ou du moins les expressions du rédacteur laissent planer un doute sur la portée exacte des renseignements qu'il met en œuvre. Mais le texte de *ibid.*, 8, où le grec présente à la fois le singulier, se référant à Salomon, et le pluriel, se rapportant à ses femmes, et *ibid.*, 33, où les verbes, au pluriel, de l'hébreu doivent être mis au singulier avec les versions, comme le prouve la fin du verset, seraient plus affirmatifs. Toutefois, on sait par la lecture des prophètes écrivains que ces âmes saintes condamnaient avec la même sévérité et ceux qui abandonnaient Yahwè et ceux qui ne le servaient pas d'une manière exclusive et sans faiblesse. Aussi n'apparaît-il pas avec netteté si Salomon fut franchement idolâtre ou seulement complaisant.

travaux, enfin, peut-être, le mariage et l'établissement dans le pays d'un certain nombre de ces païens durent souvent exercer une influence pernicieuse sur la religion du peuple. Ici, les relations étaient journalières, prolongées, intimes et les divinités de Tyr entre autres, qui se recommandaient d'ailleurs par l'attrait de leur culte sensuel, pouvaient bénéficier, auprès des Hébreux, du prestige dont jouissaient leurs fidèles, venus dans le pays comme des maîtres en civilisation. Salomon portait, en quelque manière, la responsabilité de ces souillures qui profanaient la terre de Yahwè, et qui risquaient de pervertir son peuple, puisque lui-même avait été touché. Les prophètes, qui s'inquiétaient plus de ce péril qu'ils ne prêtaient attention au commerce prospère et aux édifices somptueux, durent s'agiter contre le roi, on le peut bien penser, en joignant à leurs protestations la menace des châtiments qui ne manqueraient pas de suivre une défaillance si criminelle. C'est ainsi qu'un peu plus tard, au temps de Jézabel et de l'invasion des cultes tyriens, Élie attaquera Achab avec une intrépidité tenace qui le terrorisait.

Il n'y avait pas d'Élie au temps de Salomon. Ahias, malgré son indignation, n'osa point aborder en face ce roi condamné à perdre la meilleure partie de son royaume ; il attisa sourdement une révolte qui mit près de vingt ans pour éclater. Il n'en accomplit pas moins avec le temps la mission dont Dieu l'avait chargé. Sans doute, des raisons d'ordre politique l'y aidèrent : Israel était à bout ; il se sentait désorienté et ne savait plus où il allait ; les grandes tribus du nord, outrées d'être menées au travail à coups de fouets, voulaient ressaisir le pouvoir qu'elles avaient perdu ; et Jéroboam, qui prit en mains leur cause, était peut-être un ambitieux. Mais ces raisons n'expliquent à elles seules ni le succès de la révolte, quand son heure sera venue, ni l'étendue des ruines qu'elle accumulera dans un royaume arrivé à une splendeur qu'il ne retrouvera plus jamais. La défense des intérêts surnaturels a aussi sa part dans ce bouleversement et c'est une terrible leçon que Yahwè va donner à ses rois et à son peuple, en sacrifiant une œuvre politique pleine d'une gloire humaine incomparable à l'intégrité de sa loi et à la pureté de sa religion.

III. — L'ŒUVRE ET LE CARACTÈRE DE SALOMON

Bien que la majeure partie de son œuvre se soit rapidement effondrée, on ne sera que juste à l'égard de Salomon en le considérant comme un très grand roi, car il sut mener à bien les entreprises les plus variées et leur imprimer une forte unité de direction.

Du royaume puissant que lui avait légué David, il fit un royaume bien organisé, actif et prospère. Son administration ne comporte pas seulement une cour nombreuse et brillante ; elle envoie par tout le pays des fonctionnaires munis de pouvoirs étendus et précis, qui s'efforcent de lui faire rendre tout ce qu'il peut produire. Le trafic se développe sur terre et sur mer selon les méthodes des plus habiles commerçants de d'époque. L'armée est pourvue d'une charrerie, arme redoutable, que les peuples voisins les plus avancés possédaient déjà. La capitale s'orne d'un Temple splendide et d'édifices imposants, le territoire dresse des places fortes aux murailles solides ; on ne circule pas dans le royaume sans éprouver partout une impression de richesse et de puissance. Au dehors, des relations internationales suivies permettent d'utiliser d'emblée l'acquis de civilisations séculaires, et le déploiement d'une force prête à intervenir suffit à sauvegarder presque partout la suprématie d'Israël sur ses tributaires. Enfin, un monarque comme on en vit rarement, étonne tout le monde, sujets et étrangers, par son opulence, son bonheur, la perspicacité de son esprit, la profondeur de ses pensées et la sagesse de ses paroles. Règne admirable entre tous que ce règne de Salomon, où l'activité du roi s'exerce dans tous les domaines avec un esprit d'initiative qui lui permet de faire brûler les étapes à son peuple attardé, avec une largeur de vues qui ne néglige aucun point où un progrès reste à réaliser, avec une énergie dominatrice qui entraîne les bonnes volontés, secoue les routines, et brise les résistances. Aussi ne lui faut-il qu'un quart de siècle pour développer dans son royaume, qui n'est pourtant ni très vaste ni remarquablement fertile, une prospérité brillante qui lui donne, toutes proportions gardées, l'aspect des grands empires du Nil, du Tigre ou du bas Euphrate.

Si l'on met à part la construction du Temple, qui était, à la fois, un acte de déférence filiale à la volonté de David et l'hommage d'une piété généreuse au Dieu de la nation, il semble que cette activité universelle de Salomon se fût comme ramassée pour mieux atteindre le but unique qu'elle visait : servir et glorifier le roi. Il n'y a rien d'odieux dans cet égoïsme royal. D'abord, le peuple ne fut pas sans en profiter. La phrase enthousiaste que nous citions tout à l'heure sur le bonheur des sujets de Salomon, suffit à montrer qu'à une période au moins du règne de ce prince, ils jouirent, dans un doux repos, de la paix enfin établie et de la joie tranquille « de manger et de boire à l'ombre des figuiers et des treilles », au lieu de peiner sous les armes et de risquer leur vie dans les combats. Puis, dans une monarchie absolue de l'antiquité, où, selon un principe poussé jusque dans ses dernières conséquences, le roi est, à la fois, « l'oint de Dieu » et le maître du territoire avec tout ce qu'il contient de richesses et même d'hommes, Salomon ne pouvait pas ne pas penser premièrement à lui. Il y pensa beaucoup. Une centralisation plus complète qu'on ne l'avait encore vu étreignit le royaume. Il semblait qu'on n'y aperçût plus qu'un homme à moitié divin, vers lequel se tournaient tous les yeux et pour qui travaillaient tous les bras. Ne soyons pas trop sévères pour cette unité grandiose et tyrannique. Elle était aux trois quarts nécessaire pour tirer Israël de la médiocrité d'où il sortait à peine, lui révéler à lui-même ses qualités assoupies et inactives, lui laisser pour toujours devant l'esprit l'image et le regret de la grandeur qu'il aurait pu atteindre s'il avait été moins indocile sous la main de ses rois.

Les résultats heureux qu'elle avait produits, les progrès de tout genre qu'elle avait fait réaliser, Israël, même encore sous le joug, et, à plus forte raison, au bout de quelques siècles, n'était pas assez aveugle pour ne les pas voir : dans la religion, Yahwè trônant splendidement au milieu de son peuple, uni pour le servir ; — dans l'ordre politique, la conquête de Canaan achevée par l'asservissement des derniers païens ; une armée bien équipée, prête à défendre les frontières ; une organisation administrative capable de promouvoir une production plus abondante et une utilisation plus ordonnée des

fruits de la terre et des troupeaux ; — dans la vie économique, une prospérité qui permettait de répondre à toutes les demandes d'échange ; une circulation des richesses qui laissait bien tomber quelques paillettes d'or au seuil des plus humbles chaumières ; — dans l'esprit national enfin, des perspectives ouvertes sur des mondes jusque là peu connus ; le sentiment que la terre était vaste, les océans immenses, mais qu'avec de la volonté on en atteignait les limites ; une largeur qui laissait voir ce que l'on pouvait apprendre même auprès des païens ; et, pour jusqu'à la fin des siècles, un certain goût de l'entreprise, la constance dans un labeur sans fièvre mais aussi sans arrêt, la patience à attendre la réussite, le génie du négoce. L'intelligence plus ou moins nette de tous ces bienfaits s'établissait dans l'esprit du peuple, et, conscient de ce que Salomon, entre tous les rois, lui avait fait gagner, on se mettait à parler avec dédain du temps « où il n'y avait pas de roi en Israël ».

Mais, sur l'heure même, ceux qui furent les sujets du grand roi et collaborèrent à ces grandes choses, la sueur au front et la rage au cœur, en étaient trop rapprochés, en avaient trop souffert, pour ne pas remarquer plutôt les côtés défectueux de son œuvre. En se soulevant contre le roi, en renversant de leurs mains une partie de l'édifice qu'ils avaient élevé malgré eux, ils font voir les deux grandes fautes qui, plus que l'égoïsme qu'on peut excuser chez un roi, entachent devant l'histoire la figure de Salomon.

Il lui manqua d'abord de mesurer son ambition à ses ressources ; il voulut faire trop grand. Peut-être avait-il été plus sage au début de son règne ; du moins, on a le sentiment qu'il se laissa entraîner dans la suite. L'éclat du Temple, qui fut sa première construction, l'émerveilla tellement et provoqua autour de lui une telle admiration qu'il se décida à construire du même style une série d'édifices. Il avait d'abord astreint les Cananéens seuls à la corvée ; mais les travaux entrepris ou projetés réclamaient plus de bras encore et il y soumit les Israélites à leur tour. Les croisières de la Méditerranée s'étaient montrées fructueuses, et il se lança dans l'aventure d'Ophir, qui ne put être renouvelée. Les besoins de la cour, qui se développait au delà des prévisions, l'obligèrent à assumer l'odieux

d'une mise en coupe réglée de son royaume. C'est cette avidité grandissante, ces besoins de jour en jour plus impérieux, qui, de froid et d'autoritaire qu'il était dans sa jeunesse, finirent par le rendre dur et par faire de lui un despote. Son désir tyrannique devint sa seule loi et le peuple dut satisfaire, coûte que coûte, les caprices de son bon plaisir.

La seconde faute de Salomon fut d'apporter à son œuvre de gloire la précipitation et, si l'on ose dire, le manque de goût d'un parvenu. Il achète tout ce qui lui fait envie, il copie tout ce qui brille, sans se soucier si tant de belles choses sont bien à leur place chez lui. Les Phéniciens ont des navires : il en aura ; les Égyptiens, des chars : il en veut ; les grands monarques, des harems : il lui en faut un ; il aura des boiseries de cèdre et de cyprès, des meubles d'ivoire, des singes et des paons, et tout ce qu'il touche sera reluisant d'or. Mais, ici encore, Israël, dont la conscience nationale était très sensible, se sentit froissé. Ce décor brillant importé de toutes pièces ne lui parut qu'une fantaisie étrange dont il n'avait que faire. Il aimait mieux sa religion austère dans ses rites et ennemie de tous les autres dieux ; ses mœurs un peu rudes, mais empreintes d'une noble indépendance ; ses plaisirs simples de bergers et d'hommes des champs ; l'affection paisible d'un foyer où les épouses, peu nombreuses, n'avaient d'autre ambition que de donner des fils à leur maître ; et, s'il s'extasiait devant la richesse des grands, sachant de quelles exactions elle était souvent née, il préférait avoir en partage une aisance médiocre, mais honnête, qui pouvait suffire à tous ses besoins. Ces aspirations modestes de l'âme et des sens, Salomon les avait non seulement ignorées pour lui, mais méconnues dans son peuple. Il ne sut pas choisir dans les civilisations étrangères, qui le charmaient, les éléments qui s'harmonisaient avec les goûts profonds de ses sujets ; il cessa d'être un prince hébreu, pour devenir semblable à n'importe lequel des despotes magnifiques de l'Orient. Ce fut peut-être là sa plus grande faute, car, ainsi, il perdait de vue la destinée d'Israël, dont il avait reçu la charge, et cette destinée n'était pas d'acquérir richesse et gloire, ces dons qui viennent quelquefois par surcroît, mais de conserver intact le dépôt de la vraie religion en vivant

selon la loi de Dieu et en se développant selon la tradition des pères.

Tel est le jugement que l'on peut porter sur l'ensemble de l'œuvre du roi Salomon. De sa personne et de son caractère nous ne connaissons que les traits épars que nous avons signalés à l'occasion ; ils sont trop peu nombreux et souvent trop indistincts pour permettre de voir ou d'imaginer avec netteté son portrait moral. L'homme disparaît tout dans l'œuvre, — ce qui, d'un certain point de vue, est le signe d'une véritable grandeur, — et c'est l'œuvre qu'il faut considérer pour entrevoir la physionomie et les gestes de celui qui l'a accomplie. Elle nous a montré un Salomon sage et violent, tenace et rigoureux, doué d'un esprit large et subtil, novateur avec passion, amoureux du faste, avide de richesses, fou de plaisir, hautain, despotique et dur. On voudrait croire qu'il a composé le *Cantique des Cantiques*, car il aurait apporté dans ses amours le charme d'une âme sensuelle, mais fraîche et naïve. On voudrait qu'il eût écrit l'*Ecclésiaste*, car il y aurait fait preuve d'un désenchantement qui eût été comme un regret d'avoir trop cherché et trop goûté les vanités que sont les joies de l'esprit et des sens, et qui eût laissé du moins, dans son âme lasse et désabusée, cette sagesse moyenne qui fait le bonheur des médiocres [1]. Mais il ne nous est pas donné de connaître si profondément l'intime du grand roi.

De sa piété nous savons peu de chose. Il servit Yahwè avec ponctualité : « Trois fois par an, il offrait des holocaustes et des sacrifices pacifiques sur l'autel qu'il avait bâti à Yahwè, et il offrait des parfums sur l'autel qui était devant Yahwè [2]». Mais on ne peut se défendre de craindre que, malgré la confiance de sa prière à Gabaon, au début de son règne et malgré la

1. Sur la question de la date de ces deux ouvrages, voir Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 82-93, et Podechard, *L'Ecclésiaste*, pp. 42-54, 117-134. Relativement au *Cantique*, le P. Joüon pense qu'il fut composé tout d'abord avec le sens allégorique ou mystique. Mais on peut tenir pour plus probable que l'interprétation allégorique, qui est ancienne, puisqu'elle a autorisé l'introduction du *Cantique* dans le canon, s'ajoutait au sens proprement littéral qui faisait de ce petit recueil un poème d'amour, comme on en trouve d'entièrement semblables dans la littérature arabe.

2. I *Rois*, IX, 25.

noblesse de sa prière à Jérusalem, lors de la dédicace, il n'ait fini par rechercher les splendeurs pompeuses, qui sont un accessoire d'ailleurs bien en place, plutôt que cette piété émue, qui est un élan de tout l'être vers son Dieu.

En définitive, il n'y a rien de séduisant dans la personne de Salomon. Il n'a pas su trouver, comme David, l'historien qui nous aurait touchés par le récit de ses faiblesses : ses défauts sont trop peu attirants, ses qualités même trop rigides. Nous lui accordons le juste tribut de notre admiration pour son œuvre de roi ; mais, comme homme, il n'éveille pas notre sympathie, et telle est aussi l'impression qu'il laissa au peuple d'Israël.

Quand Salomon fut mort, on le déposa dans le tombeau de son père, à Ville-David. Il eut pour successeur Roboam, qui lui était né d'une païenne, Naamâ l'Ammonite.

DEUXIÈME PARTIE

LA RELIGION ET LA CIVILISATION sous les trois premiers rois d'Israël

CHAPITRE V

LES PERSONNAGES RELIGIEUX

I. — SAMUEL : — Fidélité au culte de Yahwè. — Influence religieuse sur le peuple, — sur la royauté. — Relations avec Saül.

II. — LES PROPHÈTES ET LES NABHIS : — Originalité du prophétisme hébraïque. — Origines des prophètes et premières interventions. — au temps des Juges — Autre classe de nâbhîs, — du temps de Saül. — Étrangeté des manifestations. — L'esprit de Yahwè. — Saül et David. — Importance morale et religieuse.

III. — SAÜL : — Esprit religieux ; — lacunes.

IV. — DAVID : — Dévouement à Yahwè. — Influence religieuse. — Relations avec les nâbhîs et les prêtres. — Résultats de son action.

V. — SALOMON : — Superficialité de son action religieuse. — Opposition du nâbhî Ahias. — Résultat final.

Au temps où Samuel allait fonder la royauté, une sorte de malaise religieux pesait sur Israël. Diverses causes, les unes par e fait de certains hommes, les autres par suite de quelques circonstances, avaient contribué à le produire, puis à l'aggra-

ver [1]. Depuis plusieurs siècles qu'elle étendait ses ravages, la contagion des croyances et des pratiques cananéennes avait contaminé d'une manière plus générale la religion des milieux populaires hébreux, et entamé l'ancienne vigueur de l'attachement exclusif au Dieu de l'alliance. Avec le vieil Héli, décrépit et faible, avec ses deux fils, d'une cupidité sacrilège et d'une inconduite scandaleuse, le sacerdoce du sanctuaire national de Silo était tombé dans un discrédit que la mort tragique de ces prêtres justifiait et n'effaçait pas. Les fils de Samuel, s'écartant de la voie de leur père, décevaient par leur âpreté au gain et la partialité de leurs décisions, l'attente de la région judéenne, où leur père les avait établis Juges [2]. L'antique sanctuaire de Silo, vide de l'arche et probablement ruiné, ne ravivait plus la piété des fidèles par le retour de ses pèlerinages et la joie de ses fêtes sacrées. Le Dieu de la nation, enfin, avait subi, ne fût-ce qu'en passant, un échec désastreux, et cela juste à l'heure critique où son peuple confiant adressait un suprême appel à sa puissance : l'arche, amenée à la bataille pour donner la victoire, avait démenti son renom, trompé les espérances ; même avec son assistance on avait été battu ; elle avait connu la honte de la défaite et subi l'humiliation de la captivité. Depuis, les Philistins incirconcis dominaient le peuple de Yahwè, que Yahwè n'avait pas su défendre, et souillaient de leur présence la terre sainte, d'où il n'avait pu les écarter.

Minée par le paganisme, ébranlée par les scandales, déçue par la défaite, la confiance d'Israël en son Dieu perdait de sa promptitude et de sa fermeté. Ne comprenant plus la leçon de l'épreuve, on ne savait plus voir dans les malheurs présents un motif de revenir à Yahwè pour le servir avec une ferveur renouvelée. On ne se tournait plus comme autrefois vers lui pour implorer du secours, mais on songeait aux moyens humains de salut ; on réclamait un roi. Cette torpeur religieuse était si pesante qu'elle n'avait pu être secouée par les prodiges qui

1. Sur ces diverses causes, ici résumées, voir le détail dans *La Période des Juges*, pp. 208-226.

2. I *Samuel*, VIII, 1-5.

avaient signalé le retour de l'arche en terre israélite. L'arche, du reste, encore surveillée par les Philistins, n'était plus en mesure de jouer, pour le moment, son rôle guerrier ; on la visitait peut-être encore dans sa résidence à demi-cananéenne de Qiryath-yearim ; mais c'était à la suite d'un roi, et non pas seulement guidé par elle, qu'on voulait désormais marcher au combat[1].

I. — Samuel

Samuel ne s'était pas borné à être le témoin attristé et inactif du laisser-aller religieux qui découlait de ces faiblesses et de ces déceptions. C'est, au contraire, avec un zèle sans lassitude qu'il entreprit de réagir contre cette décadence. Après avoir quitté Silo et fixé sa résidence à Râmâ, chaque année, il parcourait Benjamin et le sud d'Éphraïm, visitant les sanctuaires, où sa présence attirait les pèlerins, et tranchant les différends d'après les décisions des *tôrâs* ou sous la dictée de son inspiration. Son yahwéisme pur et rigide n'admettait aucun ménagement. Il voulait qu'on délaissât entièrement les divinités païennes pour servir Yahwè seul. Il condamnait la divination, les teraphim, et c'est sans doute à son instigation que Saül promulgua un édit de mort contre les nécromanciens. Dans la campagne contre les Amalécites, il obligea Saül à dévouer par *hêrém* à Yahwè tous les êtres vivants, hommes ou bêtes, qui seraient saisis, et, plus strictement fidèle que ne l'avait été le roi aux règles impitoyables de la guerre sainte antique, il égorgea de sa main Agag, qu'on avait épargné. Quand il avait commandé, il ne souffrait pas de désobéissance, et il fermait l'oreille aux raisons qu'on lui donnait, si l'on n'avait pas suivi ses ordres à la lettre : il parlait au nom de Yahwè ; nul homme, fût-ce un roi, ne devait discuter la parole divine. Pour toute cette rigueur inflexible, le respect qu'on lui témoignait, à cause de sa haute autorité, se nuançait d'un sentiment de

1. L'oubli où l'arche semble être tombée, pendant le règne de Saül tout au moins, est indiqué par I *Chroniques*, XIII, 3.

crainte : c'est en tremblant que les cheikhs de Bethléem, apprenant sa venue, se présentèrent pour l'accueillir [1].

Mais, en même temps, on le vénérait comme un saint constamment uni à Dieu par une foi sans défaillance, et ne faisant rien sans avoir imploré ses lumières. On savait que sa prière, toujours exaucée, détournait le châtiment préparé pour la faute, et méritait l'appui d'en haut au découragement et à la faiblesse : Moïse et lui avaient été, au jugement d'Israël, de très puissants intercesseurs auprès de Dieu [2]. Enfin, sa qualité de voyant, bien connu à la ronde et honoré de tous, parce que « ce qu'il prédisait arrivait infailliblement », lui permettait de tenir le rôle joué par le devin dans les milieux antiques, et d'être secourable aux misères comme aux incertitudes, petites ou grandes, qui troublent si souvent la vie [3]. Ainsi, prenant intérêt aux besoins les plus vulgaires de ses compatriotes, soucieux de leur situation politique, préoccupé de leur ferveur religieuse, en tout, il se faisait tout à tous pour avoir l'occasion de rappeler que Yahwè était demeuré le Dieu puissant de jadis, qu'il n'abandonnait pas son peuple, qu'il saurait fournir le secours approprié et opportun si on l'en priait. Son zèle ne se dépensa point sans résultats : Israël revint à Yahwè.

Mais Samuel, en quelque manière, se sacrifia personnellement à cette cause religieuse. Le peuple revint à son Dieu ; il s'écarta de Samuel. Bien que celui-ci, dans une rencontre victorieuse, eût dispersé une bande de Philistins, ce succès militaire ne réussit point à le manifester comme le chef de guerre capable de libérer les Hébreux du joug des incirconcis.

1. I *Samuel*, XVI, 4.

2. Cette qualité d'intercesseur apparaît dans I *Samuel*, VII, 5, 8, 9 ; VIII, 6 ; XII, 17-19, 23. Elle lui est attribuée, en compagnie de Moïse, par *Jérémie*, XV, 1, de Moïse et d'Aaron, par *Psaumes*, XCIX (*Vulgate*, XCVIII), 6. Il n'y est pas fait d'allusion spéciale dans l'éloge de Samuel, *Ecclésiastique*, XLVI, 13-20.

3. I *Samuel*, IX, 6-10, 20, dépeint très clairement ce rôle à propos d'ânesses perdues, au sujet desquelles Saül va consulter Samuel en lui portant, comme salaire ou offrande, un quart de sicle d'argent. Sans être, on peut le penser, tout à fait obligatoire, cette rémunération passait pour indispensable : Saül, croyant ne posséder ni pain ni obole, n'ose pas recourir au voyant. De même, les envoyés de Balac emportent avec eux le salaire du devin Balaam (*Nombres*, XXII, 7 ; voir aussi 18,40), et ceux de Naaman des présents pour le *nâbhî* Élisée, qui, lui, les refuse (II *Rois*, V, 5, 15, 16). Il en était de même aussi chez les anciens Arabes qui donnaient de l'argent au *kâhîn*, ou devin, pour obtenir de lui un oracle.

D'autre part, son éloquence n'était pas seulement franche et rude ; elle se teintait presque toujours de pessimisme, elle appelait parfois à son aide des coups de tonnerre imprévus, et, n'éveillant chez ses auditeurs qu'un enthousiasme de raison, une persuasion apeurée, les retenait plutôt d'avoir en lui une confiance absolue [1]. Aussi Samuel, peut-être en dépit de ses espérances, resta-t-il une personnalité presque exclusivement religieuse.

Comme tel, il exerça une influence des plus bienfaisantes, car il empêcha la royauté de n'être qu'une institution politique et militaire d'ordre purement humain, établie en dehors de toute préoccupation religieuse. Le peuple, qui la réclamait, ne s'embarrassait pas beaucoup de considérations surnaturelles, même s'il espérait que Yahwè exaucerait son désir. Il voyait un but très concret à atteindre au plus tôt : chasser les Philistins ; et il ne voyait qu'un moyen très concret à employer : avoir un bon chef. Samuel était révolté par ce terre à terre de l'intérêt national. Il ne pouvait accueillir avec confiance une royauté qui, née parmi ces dispositions d'esprit, impliquait un doute sur l'efficacité de l'assistance divine, et faisait abstraction des droits immédiats de Yahwè sur son peuple [2]. Mais quand, éclairé par Dieu, il eut compris que l'heure de la royauté était venue, que celle-ci s'établirait malgré lui, si elle ne s'établissait pas avec lui, il usa de l'ascendant dont il jouissait auprès du peuple pour fonder une royauté religieuse et instaurer un régime presque théocratique. Ainsi il donnerait à Israël le gouvernement que le grand nombre exigeait, mais en même temps il sauvegarderait les droits souverains de Yahwè.

C'est sous l'inspiration de ce compromis, auquel il ne se résolut que par obéissance et comme à un pis aller, qu'il chercha et trouva celui que Dieu avait choisi. Par l'onction, il fit de Saül un personnage consacré ; par ses instructions, un lieutenant de Yahwè ; par l'annonce de « l'esprit », un personnage inspiré. Bien plus, il se ménagea une sorte de contrôle, qui ne

1. Ce caractère est assez accusé dans le discours de I *Samuel*, XII.

2. Dans l'institution royale, Yahwè ne gouverne plus immédiatement son peuple ; entre eux, il y a un intermédiaire, le roi, qui peut n'être pas toujours l'intermédiaire désiré par Yahwè et rêvé par le peuple ; voir, ci-dessous, p. 358.

gênerait pas les initiatives du roi, mais l'assurerait qu'elles ne l'entraînaient pas hors du chemin où il voulait le voir marcher. Ayant ainsi pris toutes les mesures que lui dictaient ses préoccupations religieuses, il lança son candidat dans cette dangereuse carrière du pouvoir absolu qui ne relève que de Dieu.

Les débuts de Saül dissipèrent les craintes de l'inquiet voyant. Mais quand le nouveau roi, emporté par ses victoires vers des rêves dynastiques et des projets d'extension territoriale, eut décidé qu'il servirait assez Yahwè en soignant ses intérêts personnels, quand il se fut émancipé de la tutelle ombrageuse du prophète, qui ne le quittait pas de l'œil, quand, enfin, il eut laissé percer qu'il n'était franchement yahwéiste que par à-coup, et que sa religion n'était guère à ses yeux qu'un appui pour son autorité, Samuel ressentit la douleur et l'irritation de voir menacer ruine à un édifice qu'il avait cru si solidement fondé : la royauté retombait, en dépit de lui, et par la faute du roi même, au rang vulgaire d'une institution humaine. Que lui importaient des victoires, si le yahwéisme n'était pas le premier à en profiter ? l'agrandissement du royaume, s'il ne servait qu'à orner une couronne de fleurons plus brillants ? l'avenir d'une dynastie qui s'était acquis par ses travaux un droit à la perpétuité, si Dieu ne restait pas le maître unique de son peuple ? Les succès, la gloire même de Saül n'étaient rien pour Samuel au regard du rôle religieux que le roi devait tenir. Jadis messager de la grâce de Yahwè, il devint ministre de sa juste vengeance : il abandonna son ancien protégé, il l'accabla de reproches, il le jeta dans la démence par ses sombres prédictions ; dans la mesure et de la manière dont il le put, il lui arracha des mains le sceptre qu'il lui avait remis.

La force de l'idée religieuse qu'il défendait était si grande qu'en réalité, Saül fut renversé par elle. Le premier roi d'Israël — et d'autres, après lui, devaient sombrer de même — tombait d'une chute lamentable pour ne pas avoir eu assez nette dans l'esprit, ni suivi assez fidèlement dans ses travaux la conviction qu'il détenait le pouvoir afin de servir, en premier lieu et par dessus tout, les intérêts suprêmes de Dieu. Samuel triompherait donc ; c'était lui qui avait vu juste. Mais la satisfaction de

ce triomphe d'idée lui aurait sans doute été trop douloureuse, s'il avait assez vécu pour connaître la triste fin de Saül, mourant par le suicide, au soir d'une déroute honteuse, désespéré d'être abandonné de Dieu, de prévoir la fin de sa dynastie et d'avoir vu s'effondrer l'œuvre d'un règne qui n'avait pas été sans éclat, — trop douloureuse aussi, s'il n'avait pas assez vécu pour connaître les éclatants débuts de David, jeune héros rempli de piété, de bravoure et de charme, qui, sans être pourtant, lui non plus, exempt de faiblesses, réaliserait presque dans son ampleur l'idéal d'une royauté glorieuse et bienfaisante pour avoir su rester d'abord fidèle aux ordres de Yahwè.

II. — LES PROPHÈTES ET LES NABHIS

Dans ses généreux efforts pour raviver la foi de ses compatriotes et pour fonder une royauté religieuse de principe et de but, Samuel fut sans nul doute vigoureusement aidé par le prophétisme. Celui-ci apparaît de son temps, dans la seconde moitié du XIe siècle avant J.-C., avec une netteté où s'accusent déjà quelques-uns des aspects divers en même temps que la singulière activité qu'il gardera jusqu'au VIe siècle, après la ruine de Jérusalem. Sa carrière fut longue, ses services brillants, son œuvre admirable ; si l'on était à même de suivre dans le détail l'histoire de ses vicissitudes, on connaîtrait l'une des plus grandes, et peut-être même la plus grande des manifestations religieuses de toute l'antiquité. Mais qui se flatterait de le saisir entièrement ? D'irrémédiables lacunes laissent ici de nombreux points dans l'ombre ; comme toutes les institutions d'Israël qui ont eu un commencement et un déclin, celle-ci offre tour à tour ou simultanément des hauts et des bas, du spontané et de l'artificiel, du vrai et du faux, du divin et de l'humain ; plusieurs de ses particularités sont des plus déconcertantes pour les esprits modernes, et le nom même de *nâbhî*, que notre mot « prophète » ne rend qu'assez peu exactement, crée à lui seul un obstacle, parce que la Bible l'applique à des personnages d'allure, de valeur et d'importance fort diffé-

rentes [1]. Aussi sommes-nous exposés à ne comprendre le prophétisme que d'une manière plus ou moins imparfaite. Nulle part peut-être plus que dans cette question, il ne convient d'interpréter les textes bibliques à la manière d'un ancien Hébreu.

Soit que les souvenirs sur les commencements du prophétisme se soient perdus ou n'aient pas été transmis, soit qu'en fait le prophétisme ait commencé à s'épanouir et à s'organiser

1. Le traducteur grec du livre de l'Ecclésiastique se plaignait déjà, au IIe siècle avant J.-C., des difficultés qu'offraient les mots hébreux à une traduction parfaitement équivalente (*Ecclésiastique*, prologue). Cette tyrannie du sens reçu pour certains mots de notre langue que l'on croit répondre au sens des mots anciens, entraîne assez souvent des contresens dans l'interprétation des textes bibliques.

La signification étymologique du mot נביא, *nâbhî*, est entourée d'obscurité. Par sa forme morphologique, *nâbhî* appartient au groupe des mots de forme *qâtil*, qui sont soit des substantifs désignant une action, en particulier une action agricole, soit des adjectifs, qui peuvent être substantivés ; c'est dans cette deuxième catégorie que se range *nâbhî*. Or, si l'on parcourt la liste de ces adjectifs, on est frappé de constater que presque aucun d'eux n'a un sens actif ; les uns indiquent une qualité, un état ; les autres sont nettement passifs. Aussi paraît-il plus vraisemblable que *nâbhî* a un sens passif, tout comme les termes religieux *nâzîr*, « voué, consacré », *mâshîah*, « oint », ou les termes profanes *'âsîr*, « lié, prisonnier », *pâqîdh*, « préposé », etc. Ceci est d'ailleurs confirmé, en quelque manière, par le fait que les deux seules formes verbales qui sont dérivées de *nâbhî*, sont elles-mêmes des formes passives ou réfléchies, à savoir *nibbâ* et *hithnabbé*. Toutefois, sans doute, sous l'action du temps, ces deux formes, qui ont le sens grammatical de « se conduire en *nâbhî*, s'agiter en *nâbhî* » ont reçu aussi le sens historique de « parler en prophète, prophétiser ». Malgré ces observations, quelques exégètes préfèrent considérer *nâbhî* comme un substantif actif ; mais, alors, il ne peut guère être qu'emprunté tel quel à une autre langue que l'hébreu.

Le sens actif le plus couramment admis dans cette seconde opinion est celui de « parleur, orateur ». On le tire soit directement de l'akkadien *nabû*, « appeler, annoncer, nommer », soit indirectement des mots arabes *nabba'a*, *nâba'a*, « informer », *naba'un*, « nouvelle », *nab'atun*, « murmure léger », et de l'arabe *nabba* ou de l'éthiopien *nababa*, dont les racines intensives signifient « être furieux (bélier) », ou « grommeler ». Il existe donc bien en réalité un groupe de mots sémitiques dont la racine, *NB*, indique une émission de la voix. Mais cette racine n'est pas utilisée en hébreu ; l'emprunt à l'akkadien est d'autant plus douteux que la religion assyro-babylonienne ne connaît pas le *nâbhî*, mais seulement le *munambû*, qui était un prêtre « crieur » ou « hurleur ». Le *nâbhî* hébreu primitif est bien mieux caractérisé par le transport que par des paroles inspirées ; enfin, si *nâbhî* voulait dire « orateur », il y a tout lieu de croire que les formes verbales qui en sont dérivées auraient, non pas l'aspect passif ou réfléchi, mais l'aspect actif avec le sens de « parler » d'une manière prophétique.

Si le sens actif, tout en étant facile à établir, demeure problématique, le sens passif, qui serait plus indiqué, reste obscur. En gardant le sens original de *NB*, on pourrait donner à *nâbhî* le sens de « celui qui est fait parleur, qui reçoit une inspiration de dire telle ou telle chose, qui est obligé de crier » ou « celui qui est informé » par la Divinité, sens qui sont sujets à la même objection de donner l'importance première à la parole, mais qui, du moins, impliquent une passivité requise par l'idée qu'on se faisait du *nâbhî*.

Mais peut-être, en réalité, *nâbhî* a-t-il été emprunté par les Hébreux à une source que nous ne connaissons pas. Les Arabes n'ont-ils pas emprunté ce terme aux Juifs ?

à l'époque de la royauté naissante, c'est seulement à partir de Samuel et de Saül que les textes le présentent avec quelque relief.

Ses origines, pourtant, remontaient beaucoup plus haut : Abraham, déjà, reçoit le titre de *nâbhî*[1] . Mais c'est au temps de Moïse que Amos et Jérémie attribuaient la naissance du prophétisme [2], et, en effet, c'est alors que l'on recueille sur lui les premiers renseignements un peu explicites. Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, était une *nebhîâ* ; on la voit, le tambourin à la main, diriger des chœurs de femmes et chanter un cantique aux tribus d'Israël [3]. Un jour, dans le désert, ayant besoin de collaborateurs pour l'aider à porter le poids de sa tâche,

« Moïse rassembla soixante-dix des cheikhs du peuple et les plaça debout autour de la tente. Alors Yahwè descendit dans la nuée, lui parla, et, ayant détourné de l'esprit qui était sur Moïse, le mit sur les soixante-dix cheikhs. Or, quand l'esprit se fut reposé sur eux, ils se livrèrent au transport des *nâbhîs*. Mais ils ne continuèrent pas [4].

Au camp étaient restés deux hommes, l'un nommé Eldad, et l'autre Mêdad. L'esprit se reposa sur eux, car ils étaient inscrits ; mais ils ne s'étaient pas rendus à la tente, et c'est au camp qu'ils se livrèrent au transport des *nâbhîs*.

Un jeune garçon courut en avertir Moïse.

— Eldad et Mêdad, dit-il, se livrent au transport des *nâbhîs* dans le camp.

Alors Josué, fils de Noun, qui servait Moïse depuis sa jeunesse, prit la parole et dit :

— Mon maître, Moïse, empêchez-les !

— Es-tu jaloux pour moi ? lui dit Moïse. Ah ! que le peuple de Yahwè n'est-il tout entier composé de *nâbhîs* sur qui Yahwè mettrait son esprit !

Et Moïse se retira dans le camp, ainsi que les cheikhs d'Israël. »

Dans ce curieux épisode, dont la très haute antiquité ne paraît pas douteuse [5], on remarquera surtout deux détails :

1. *Genèse*, XX, 7.

2. *Amos*, II, 10 ; *Jérémie*, VII, 25.

3. *Exode*, XV, 20.

4. C'est le sens de l'hébreu *welô yâsâphû*, et la remarque peut paraître assez étrange, mais s'entend fort bien en ce sens que le transport prophétique ne se renouvela point. Toutefois, les textes Samaritain, Targum O, J et Vulgate semblent avoir lu *welô yâsuphû*, « ils ne cessaient point », avec l'imparfait indiquant que le transport dura un temps notable. D'ailleurs, cette seconde lecture n'implique pas plus que la première une répétition de l'inspiration.

5. Naturellement elle est contestée par nombre de critiques. Mais la présence de deux noms propres et le caractère unique de ce fait pour tout le Pentateuque sont en faveur de l'antiquité de cet épisode. Il se trouve dans *Nombres*, XI, 25-30.

la venue de l'esprit et le transport prophétique, qui en est à la fois la suite et la manifestation. L'esprit s'empare d'un groupe d'hommes assez nombreux ; une fois saisis par lui, ils ne prédisent rien, mais ils s'agitent d'une manière caractéristique [1], et, ainsi inspirés, ils sont si bien des favoris de Yahwè que Josué craint qu'ils n'éclipsent Moïse même. Mais celui-ci, avec sa foi plus désintéressée, voudrait que tout le peuple fût possédé par l'esprit, car la fidélité à Yahwè serait alors inébranlable.

D'autres textes du Pentateuque présentent, du *nâbhî*, un aspect différent. Ils ne parlent plus de l'esprit inspirateur. Le *nâbhî* y apparaît comme entrant en rapport immédiat avec Yahwè, qui « se fait connaître à lui dans la vision », « lui parle dans le songe », « lui met dans la bouche les paroles » qu'il devra exactement répéter, ou qui, enfin, mais pour Moïse seul entre tous les *nâbhîs*, lui parle face à face et bouche à bouche [2].

Ainsi, dans la mesure où tous ces textes sont anciens, à la période mosaïque, et, en tout cas, aux périodes plus tardives, on distinguait au moins deux catégories de *nâbhîs* : les uns étaient possédés par l'esprit de Yahwè, les autres étaient inspirés directement par Yahwè même, et la prédiction de l'avenir n'était pas l'objet nécessaire de la grâce du prophétisme.

Au temps des Juges, le prophétisme n'est représenté que par trois personnages : Débora, qui rappelle Marie, sœur de Moïse, car elle était *nebhîâ* comme elle, et, comme elle, s'adonnait à la musique et à la poésie, — puis un *nâbhî* anonyme, qui apporte la parole divine aux Hébreux molestés par les Madianites, dont Gédéon va débarrasser l'Ouest du Jourdain, — enfin, un « homme de Dieu », anonyme lui aussi, qui annonce au vieux prêtre Héli, de la part de Yahwè, la décadence de sa maison [3]. C'est bien peu pour une période qui dura au moins un long siècle. Le prophétisme semble être alors tombé dans une sorte de léthargie : « La parole de Yahwè était rare en ces jours-là ; il n'y avait point de vision courante » [4] ; et, faute

1. Sur la nature du transport prophétique, voir ci-dessous, page 173, note 2.

2. *Nombres*, XII, 6-8 ; *Deutéronome*, XVIII, 15-18 ; XXXIV, 10, et cf. *Osée*, XII, 14. Il est à remarquer que Balaam, qui, une fois au moins, *Nombres*, XXIV, 2, reçoit « l'esprit de Dieu », n'est pas appelé *nâbhî* par la Bible.

3. *Juges*, IV, 4 ; VI, 17-20 ; I *Samuel*, II, 27 et suiv.

4. I *Samuel*, III, 1.

de *nâbhî*, c'était au voyant que l'on avait recours lorsqu'on voulait consulter Dieu [1].

Mais avec Samuel, qui clôt la période des Juges, et sous les trois règnes qui inaugurent la royauté, le prophétisme se réveille, se montre et prend dans la vie nationale une place qu'il ne quittera plus désormais jusqu'à la captivité. Ici encore, on aperçoit que les hommes appelés *nâbhîs* ne se ressemblent pas tous.

Les uns sont des personnages de premier plan, dont l'histoire a conservé les noms. Le premier est Samuel, à la fois prophète de la vision, favorisé des manifestations divines, et prophète de la parole, chargé de transmettre à Israël les messages de Yahwè [2]. Sous le règne de David, se dressent Nathan, censeur austère et conseiller pressant, ainsi que Gad, voyant du roi [3] et héraut de la colère divine. Enfin, sous Salomon,

1. I *Samuel*, IX, 9 : « Auparavant, en Israël, on disait, quand on allait consulter Dieu : « Allons, rendons-nous vers le voyant », car le *nâbhî* d'aujourd'hui s'appelait auparavant le voyant ». Ce verset, qui suppose qu'au temps de Samuel le voyant, il n'y avait pas encore eu de *nâbhîs*, — ce qui est contraire à ce qui vient d'être exposé ci-dessus et à I *Samuel*, III, 20, qui donne le titre de *nâbhî* à Samuel, — a tout l'air d'être une glose. Elle a pourtant son intérêt parce qu'elle indique une des qualités du voyant ancien et du *nâbhî* plus récent, qui était de fournir des consultations à ceux qui venaient les interroger. Le terme *rô'è*, « voyant », n'est pas très fréquent dans la Bible. Il n'est appliqué qu'à deux personnages : Samuel (I *Samuel*, IX, 11, 18, 19 ; I *Chroniques*, IX, 22 ; XXVI, 28 ; XXIX, 29) et Hanani, au temps d'Asa, roi de Juda (II *Chroniques*, XVI, 7, 10) ; dans II *Samuel*, XV, 27, il doit être corrigé, par exemple en « voyez », avec le grec. Son emploi à propos de Samuel, que l'on consulte, moyennant salaire, pour des objets perdus (I *Samuel*, IX), donnerait lieu de penser qu'il correspondait exactement à notre terme « voyant », qui désigne un homme ayant le don de seconde vue ; naturellement, en y ajoutant, pour l'antiquité, grâce à une faveur divine. Dans *Isaïe*, XXX, 10, où il est mis en parallèle avec *ḥôzè* (sur ce terme, voir, ci-dessous, note 3), le sens paraît plus voisin du voyant prophétique. Mais ce seul cas n'autorise guère à dire que *rô'è* est un simple synonyme de *nâbhî*.

2. I *Samuel*, III, 19-21, résume le rôle prophétique de Samuel, dont la vision à Silo, qui en inaugure d'autres, et dont les discours ont été longuement rapportés.

3. Le terme employé ici n'est pas *rô'è* (voir note 1), mais *ḥôzè*. Ce terme est appliqué à Gad, Iddo, Jéhu et Amos parmi les prophètes ou les *nâbhîs*, à Héman, Asaph et Yedouthoun parmi les chantres, et à des personnages anonymes ordinairement pris en groupe, comme s'ils formaient une classe assez nombreuse. On en trouvera les références classées dans le dictionnaire de GESENIUS-BROWN. Tandis que *râ'â*, d'où est dérivé *rô'è*, désigne simplement l'action de « voir » dans son acception la plus large et la plus usuelle, *ḥâzâ*, d'où vient *ḥôzè*, signifie plutôt « regarder, contempler », notamment Dieu et les choses divines, et son emploi est presque réservé à la poésie. Ce dernier détail et le fait que *ḥâzâ* paraît emprunté à l'araméen, où il signifie couramment « voir », donnent à supposer que ce mot d'emploi exceptionnel voulait exprimer un sens plus spécialisé que le simple terme *râ'â*, et que *ḥôzè* avait un sens plus fort que *rô'è*. Celui-ci étant traduit par « voyant »

intrigue Ahias de Silo, artisan de la révolte et instigateur de la sécession. Ils ne furent pas des instruments de l'esprit de Dieu, mais des ministres de Yahwè lui-même, qui mettait dans leur bouche les mots terrifiants ou consolateurs qu'il leur fallait dire.

Comme tels, ils furent les précurseurs, ou mieux les premiers des grands prophètes orateurs, Amos, Osée, Isaïe, Jérémie et les autres, dont les discours nous sont parvenus. Pour eux, la révélation de l'avenir avait une importance notable, mais non pas primordiale et exclusive. Toutes leurs prédications et leurs prédictions mêmes avaient pour premier objet le règne moral de Yahwè au temps présent et aux siècles futurs, en Israël d'abord, sur toute la terre ensuite. Samuel découvrait dans la foule des élus de Yahwè, stimulait la bonne volonté par des promesses de succès ou poursuivait la désobéissance de reproches menaçants; — Nathan révélait les crimes cachés et en annonçait le châtiment public, ou au contraire exaltait la piété profonde et en présageait la récompense glorieuse; — Gad découvrait les mobiles secrets des cœurs et apportait le pardon de Yahwè au repentir; — Ahias proclamait à la face d'un roi splendide que la grandeur politique n'est rien au prix de la fidélité religieuse, et qu'elle se dissipera comme une fumée légère au souffle de la colère de Dieu. Et mêlant l'espoir certain d'un avenir brillant de justice et de gloire aux déceptions et à l'indignation que leur cause un présent terni par la faiblesse,

hôzè le serait mieux par « visionnaire », si « visionnaire » ne revêtait dans notre langue une nuance péjorative. Mais il ne paraît pas douteux qu'il supposait dans celui à qui il était appliqué une vision des choses divines plus étendue et plus profonde que la vision, plus pratique si l'on peut dire, qui était reconnue au simple *rô'è*. Aussi tandis que le « voyant » des anciennes périodes perdit peu à peu de son importance au regard du prestige croissant des *nâbhîs* (I *Samuel*, IX, 9, ci-dessus, note 1), les « visionnaires » allèrent se multipliant en même temps que le prophétisme prenait de l'extension. Ici encore, il ne s'agit donc pas, à proprement parler, de synonymie entre *rô'è* et *ḥôzè*; mais ce dernier terme était plus voisin de « prophète » ou de « *nâbhî* » que ne l'était l'autre. — Le titre de « visionnaire » de David est donné au prophète Gad par II *Samuel*, XXIV, 11 et I *Chroniques*, XXXI, 9, (ce dernier texte l'ayant peut-être fait introduire dans le précédent, qui porte, de plus, « *nâbhî* ») ; et le titre de « visionnaire » du roi, par II *Chroniques*, XXIX, 25 (mais le grec B porte ici simplement « le prophète »). Il est assez difficile de voir si ce titre correspondait à une charge effective, Gad étant le « visionnaire » attitré du roi pour lui servir, par exemple, d'intermédiaire pour consulter Yahwè par la vision. Vu les idées et les pratiques de ce temps sur la nécessité de prendre l'avis de Dieu dans les situations difficiles, cela n'est pas du tout improbable.

l'égoïsme, la cupidité et la révolte des âmes, des ruines qui s'accumulent déjà sous leur regard prophétique, un Samuel, un Nathan voient surgir le juste qui, solidement appuyé sur Yahwè, restaurera l'autorité suprême du Dieu de la nation, et, en maintenant en lui et chez les autres le respect de la loi divine, s'assurera à lui et aux siens une prospérité sans ombre et sans fin [1].

C'est dans un milieu prophétique d'un aspect différent que l'on pénètre en abordant d'autres inspirés, que la Bible appelle également *nâbhîs*, et auxquels nous réserverons plus généralement cette dénomination pour ne pas les confondre avec ceux qui méritent davantage d'être nommés prophètes.

Ces *nâbhîs* arriveront à leur apogée au temps d'Élisée, dans la deuxième moitié du IXe siècle. Au temps de Saül, leur organisation n'était sans doute pas encore aussi parfaite qu'elle le sera alors. Mais déjà, bien qu'ils n'apparaissent qu'incidemment, leur caractère se dessine assez pour que l'on entrevoie quelques-unes de leurs idées et de leurs pratiques [2].

La première fois qu'il est question d'eux, c'est au moment où Samuel, qui vient de découvrir Saül, le congédie en lui donnant pour signe de l'origine divine de la royauté qu'il lui confère, trois rencontres qu'il va faire sur le chemin du retour à sa demeure. La troisième le mettra en rapport avec des *nâbhîs* [3].

« Ensuite, dit Samuel à Saül, tu arriveras à Gabaa de Dieu, où se trouve le préposé des Philistins. Quand tu entreras dans la ville, tu tomberas sur une bande de *nâbhîs* descendant du haut lieu, précédés de harpes, tambourins, flûtes et lyres, et se livrant au transport des *nâbhîs*. Alors,

1. L'espérance messianique enveloppée dans des réalités historiques est tout au moins en germe dans l'esprit de Samuel, qui se désole de la déchéance de Saül et se console en découvrant David, I *Samuel* XVI, 1-13 ; voir aussi *ibid.*, XIII, 13, 14 ; XV, 28 ; XXVIII, 17-19. Elle est plus accusée dans le discours de Nathan, II *Samuel*, VII, 8-17. Il sera parlé du messianisme pour cette période dans la partie de cette étude consacrée aux idées religieuses.

2. Pour décrire ce prophétisme des *nâbhîs* au temps de la royauté naissante il n'y a lieu d'utiliser directement que les textes qui se réfèrent à cette période. Je n'utiliserai ceux des périodes où il est mieux connu et, sans doute beaucoup plus développé, que pour les éclaircissements qu'ils fournissent sur les textes peu nombreux dont nous disposons ici.

3. I *Samuel*, X, 5-6 ; 9-12.

l'esprit de Yahwè fondra sur toi, tu te livreras avec eux au transport des *nâbhîs*, et tu seras transformé en un autre homme. »

De fait, quand Saül arriva à Gabaa,

« voici qu'une bande de *nâbhîs* venait de son côté. L'esprit de Dieu fondit sur lui et il se livra au transport des *nâbhîs* au milieu d'eux. Or, tous ceux qui le connaissaient auparavant virent qu'il faisait le *nâbhî* avec les *nâbhîs*, et ils se dirent l'un à l'autre :

— Qu'est-ce qu'a donc le fils de Qish ? Est-ce que Saül est aussi parmi les *nâbhîs* ?

L'un des gens prit la parole et dit :

— Et qui est leur père [1] ?

C'est pourquoi ce devint un proverbe : « Est-ce que Saül est aussi parmi les *nâbhîs* ? »

On reconnaît ici le prophétisme de l'esprit avec transport, qui s'était manifesté dans les soixante-dix cheikhs de Moïse au désert. Cette double scène, si vivante, est très instructive. Les *nâbhîs* sont en nombre ; ils forment une bande où ils mar-

1. Le sens de cette question (I *Samuel*, x, 12) est peu clair pour nous. Le contexte exprimant l'étonnement des assistants à voir Saül parmi les *nâbhîs*, cette question est susceptible d'offrir l'une ou l'autre des deux significations suivantes : ou bien celui qui parle partage l'étonnement de tous, ou bien il le trouve injustifié.

Il le partagerait, si l'on peut donner ici au pronom interrogatif *mî*, « qui ? », la nuance de mépris qu'il comporte dans des passages comme *Exode*, v, 2 ; *Juges*, ix, 28, 38 ; I *Samuel*, xvii, 26 ; xxv, 10. Le sens serait alors : comment Saül peut-il se mêler à des gens dont les pères ne sont rien en regard du sien ? Qîsh était un propriétaire aisé de Gabaa (I *Samuel*, ix, 1). On aurait le même sens en laissant à « qui ? » son sens vague ; on connaît bien le père de Saül, mais on ne connaît pas les pères de ces *nâbhîs*, car ce sont des hommes de basse extraction, qui ne peuvent se vanter d'avoir une généalogie ; ce serait à peu près l'équivalent de l'expression assyrienne, « un tel, fils de personne », « un tel, sans père ».

Une seconde interprétation supposerait que l'interlocuteur trouve injustifié l'étonnement de la foule, et le sens de sa question serait : l'inspiration prophétique n'a rien à voir avec la question d'hérédité ; pourquoi le fils de Qîsh ne serait-il pas *nâbhî*, aussi bien que le fils de n'importe qui.

De ces deux explications la première paraît plus vraisemblable, parce qu'elle donne à la question un sens qui renforce la signification du proverbe, dans lequel réside l'intérêt du récit.

Mais, comme il ne s'agit que d'*un* père des *nâbhîs*, je ne sais s'il ne vaudrait pas mieux entendre ce mot au sens honorifique avec lequel on l'entendait dans les confréries de *nâbhîs*, d'où, sans nul doute, émane le présent récit, II *Rois*, ii, 12 ; vi, 21 ; xiii, 14 ; et cf. viii, 9. En laissant à « qui ? » sa nuance de dédain, la question voudrait dire : on s'étonne à bon droit de voir Saül parmi les nâbhîs, car nous savons le peu qu'est leur « père », entendez leur chef,

Notons enfin que les Septante et le syriaque portent : « et qui est son père ? » entendant la question de Saül. Mais cette lecture a d'autant moins de valeur qu'au verset précédent Saül est appelé « fils de Qîsh ». Il n'est pas indiqué de la garder avec le sens méprisant indiqué ci-dessus, puisque Saül est au contraire honoré par cette inspiration que Samuel ne lui a pas annoncée pour le mortifier aux yeux de ceux dont il sera le roi, et qui, venant de l'esprit divin, fait de lui un autre homme.

chent à la file, et, tout en marchant, ils se conduisent d'une manière spéciale, assez extraordinaire pour montrer qu'ils ne sont plus dans un état normal, et assez caractéristique de ce genre de prophétisme pour être désignée par un terme emprunté au nom même des *nâbhîs* [1]. Autant que l'on puisse voir, elle consistait en une surexcitation étrange et incoercible, et se manifestait, selon quelque vraisemblance, par une agitation semblable à celle d'un homme hors de lui, par une démarche dansante ou, au contraire, raide et saccadée, par des balancements plus ou moins amples et cadencés, par des chants vigoureux ou des acclamations ferventes, peut-être aussi par des paroles et des exclamations obscures, ou même quelquefois par une gesticulation désordonnée : il arrivait aux *nâbhîs* de se mettre tout nus [2].

1. Par la forme hithpaël *hithnabbê*, plus habituellement, deux fois, semble-t-il ; par la forme niphal *nibbâ*, lesquelles sont dérivése de *nâbhî*. Le sens de ces mots est expliqué à la note suivante.

2. Il est incontestable que l'inspiration des *nâbhîs* comportait, sinon toujours du moins couramment, des manifestations extatiques. Mais comme elles ne sont pas décrites par la Bible, elles ne peuvent être connues que d'une manière approximative. D'autre part, *nibbâ*, presque habituellement, et *hithnabbé*, quelquefois, désignent plutôt l'élocution prophétique que le transport, qui pouvait l'accompagner ou non. Il y a pourtant deux ou trois passages assez significatifs. I *Samuel*, XVIII, 10, dit de Saül que, possédé par un esprit malin, « il se livra au transport des *nâbhîs* au milieu de sa maison ». Comme on admet qu'il s'agit d'une crise de mélancolie ou de démence, le transport devait ici ressembler à celui d'un malade hors du sens. Aussi appelait-on parfois le *nâbhî* un « détraqué », *meshugga* : II *Rois*, IX, 11 ; *Osée*, IX, 7 ; *Jérémie*, XXIX, 26 (où *meshugga ûmithnabbê* doit se traduire « le détraqué qui se conduit en *nâbhî* », ou l' « exalté qui fait le prophète », comme traduit le P. Condamin dans *Le Livre de Jérémie*, p. 210). I *Rois*, XVIII, 29, emploie *hithnabbé* pour les *nâbhîs* du Baal qui vociféraient, dansaient en se déhanchant et se balafraient le corps jusqu'au sang. Enfin les manifestations du transport prophétique éveillaient parfois l'idée des agitations de l'ivresse, comme on peut le voir par *Actes*, II, 13-18, où les disciples remplis par le Saint-Esprit selon la prophétie de *Joël*, III, 1 (Vulgate, II, 28) et parlant des langues étrangères, donnent à une partie des spectateurs l'impression qu'ils sont ivres. L'état de nudité est signalé par I *Samuel*, XIX, 24, non pas seulement pour Saül, mais aussi pour les *nâbhîs* réunis à Râmâ, puisque l'on dit que « Saül se dépouilla, *lui aussi*, de ses vêtements », expression qui semble bien comporter la nudité complète. On croit, d'ailleurs, en avoir deux autres exemples, à propos des prophètes Isaïe et Michée *Isaïe*, XX, 2-4 ; *Michée*, I, 8. Pour Isaïe, il s'agit d'une action symbolique, le prophète ayant reçu l'inspiration de se mettre dans l'attitude d'un prisonnier pour annoncer la captivité, et il doit s'agir de nudité complète, puisque les captifs partiront « le fondement découvert » ; on a une représentation d'une chaîne de prisonniers entièrement nus sur l'un des panneaux de bronze des portes de Balawat ; on la trouvera reproduite dans A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e édit., p. 610. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, dans leur transport, les *nâbhîs* se fussent dévêtus de même. Enfin, dans I *Chroniques*, XXV, 1, 2, 3, on trouve *nibbâ* pour désigner le transport des chanteurs inspirés qui s'accompagnaient sur des lyres, des harpes et des cymbales.

Cette agitation, si elle n'était pas entièrement provoquée, était à tout le moins aidée et entretenue par une musique puissante, où les instruments à corde, relevés par les flûtes, soutenus par les tambourins, produisaient par leur rythme martelé, tantôt apaisé, tantôt furibond, cette langueur déprimante ou cette excitation énervante à laquelle ne reste insensible nul de ceux qui écoutent quelque temps la musique toute semblable de l'Orient moderne [1].

La musique, toutefois, n'était pas la cause de l'inspiration. Elle mettait seulement les esprits et les corps des *nâbhîs* dans une sorte d'état extatique. Sans perdre ainsi toujours la conscience de leur personnalité, les *nâbhîs* en perdaient du moins la maîtrise. Celle-ci, c'était l'esprit de Yahwè qui tout d'un coup, l'exerçait et les inspirés, devenus des enthousiastes, manifestaient la présence en eux de l'esprit divin par des attitudes qu'ils n'auraient jamais prises, par des paroles qu'ils n'auraient jamais dites, par des actions qu'ils n'auraient jamais faites s'ils avaient gardé la possession d'eux-mêmes. Ils ne se possédaient plus : ils étaient des possédés de Dieu ; ils étaient d'autres hommes, les hommes de l'esprit [2].

Cet esprit n'était pas Yahwè, mais un être personnel, distinct de Dieu. Cependant il lui était si parfaitement uni et soumis qu'on l'appelait assez couramment « l'esprit de Yahwè » ou encore « l'esprit de Dieu » [3]. A la vérité, cet esprit pouvait

1. Cette musique pouvait servir à accompagner les chants ; mais elle exerçait une action plus énergique sur les dispositions physiologiques des inspirés. Par I *Samuel*, XVI, 14-23 ; XVIII, 10, 11 ; XIX, 9, on voit que l'on avait recours à elle pour apaiser la surexcitation de Saül, due à l'action d'un esprit malin, et par II *Rois*, III, 15, qu'Élisée l'utilisa pour se préparer à s'abandonner à « la main de Yahwè », afin de prophétiser. Le rythme et les sons devaient avoir plus de calme et de douceur dans le premier cas, plus de précipitation et de vigueur dans le second. L'influence de la musique sur l'organisme, par l'ébranlement sympathique qu'elle communique aux nerfs, était aussi bien connue de l'antiquité qu'elle l'est de nos jours. Il n'y a pas à s'étonner de cet emploi d'adjuvants matériels par les *nâbhîs* plus que l'on ne s'étonne des jeûnes, des veilles, des macérations qui préparent le mystique à l'extase. Toutes ces espèces de préliminaires n'ont en somme, pour objet que d'écarter autant que possible les obstacles qu'offre la partie corporelle de l'homme à l'union de sa partie spirituelle avec Dieu.

2. Cf. I *Samuel*, X, 6. L'expression « l'homme de l'esprit » apparaît comme synonyme de *nâbhî* dans *Osée*, IX, 7.

3. Il y a un texte d'origine prophétique qui montre clairement que l'on concevait cet esprit comme un être personnel distinct de Yahwè ; c'est I *Rois*, XXII, 19-24, où l'esprit inspirateur apparaît comme un ministre assistant Yahwè en

prendre possession d'autres hommes que des *nâbhîs* : d'un artiste, comme Béséléel, pour lui faire travailler avec habileté l'or et l'argent, le bronze, le bois et les pierres précieuses ; d'un guerrier, comme Samson ou Saül, pour le douer d'une force ou d'une décision surhumaines ; d'un futur roi, comme le jeune David, pour le préparer à sa haute destinée ; d'un interprète de songes, comme Joseph, fils de Jacob, pour lui en découvrir la vraie signification [1]. Mais ces inspirations, passagères ou ne visant qu'un objet très particulier, ne mettaient pas ceux qui en étaient favorisés dans une relation telle avec l'esprit qu'ils méritassent pour cela le nom de *nâbhî*. Ce qui caractérise les *nâbhîs*, c'est qu'ils sont des inspirés par état, des professionnels de l'inspiration [2]. Qualifiés par une vocation spéciale, non seulement ils sont prêts à recevoir l'esprit de Dieu toutes les fois qu'il plaira à Dieu de le leur envoyer ; mais, qui plus est, ils osent en demander et ils savent en préparer la venue en eux.

ses conseils, et proposant le moyen qui lui paraît le meilleur pour arriver à tromper Achab. Cet esprit inspirateur semble, du reste, n'avoir pas été le seul de cette espèce. Peut-être pourrait-on le conclure de l'expression *rûaḥ 'Élôhîm*, où l'absence d'article au second nom permettrait tout au moins de traduire « un esprit de Dieu », comme dans l'expression *'ish 'Élôhîm*, « un homme de Dieu », par contraste avec *'ish hâ 'Élôhîm*, « l'homme de Dieu ». Mais comme *'Elôhîm*, même sans article, désigne souvent Dieu au sens déterminé, on peut hésiter à tirer argument de l'expression. Mais le fait que les milieux prophétiques connaissent aussi « un esprit malin de Dieu » ou venant « d'auprès de Yahwè » (I *Samuel*, XVI, 14, 15, 16, 23; XVIII, 10 ; XIX, 9), lequel remplace en Saül « l'esprit de Yahwè », qui s'éloigne de lui (*ibid.*, XVI, 14), prouve que l'on savait distinguer au moins deux, et peut-être plus de deux esprits, dont les missions étaient fort différentes. Il ne semble pas que l'on doive, avec Wellhausen, attacher grande importance à l'expression « esprit malin (venant) d'auprès de Yahwè » ; elle ne se trouve qu'une fois à I *Samuel*, XVI, 14 ; et les autres versets cités à la suite ne craignent pas de dire « un esprit malin de Dieu » ou « de Yahwè ».

1. *Exode*, XXXI, 3 ; XXXV, 31 ; — *Juges*, XIII, 25 ; XIV, 6, 19 ; XV, 14 ; I *Samuel* XI, 6 ; — *ibid.*, XVI, 13 ; — *Genèse*, XLI, 38.

2. On remarquera la liaison qui existe entre l'esprit et le transport prophétique. Le verbe *hithnabbê* est en rapport avec l'esprit dans la majorité des cas où ce verbe doit être traduit « se livrer au transport *des nâbhîs* », *Nombres*, XI, 25-27 ; I *Samuel*, X, 5, 6, 10 ; XIX, 20, 23 (ces trois passages sont traduits ci-dessus) ; XVIII, 10 ; I *Rois*, XXII, 10, 21-24. Aussi pourrait-on appeler les *nâbhîs* professionnels des « prophètes de l'esprit », alors que les prophètes orateurs mériteraient mieux, tellement « la parole de Yahwè » apparaît souvent dans leurs écrits, d'être appelés des « prophètes de la parole » ou « du verbe ». On pourrait même dire que, dans une certaine mesure, l'expression « esprit de Dieu » ou « de Yahwè » est assez caractéristique des écrits émanant des milieux du prophétisme populaire, parce qu'elle correspondait à la façon dont ceux-ci envisageaient l'inspiration.

Pour l'ordinaire, l'esprit n'était pas envoyé à un *nâbhî* isolé, mais à un groupe de *nâbhîs*, réunis à cet effet dans des cérémonies qui leur étaient particulières [1]. Car ces inspirés formaient une corporation ou mieux une confrérie, dont les membres gardaient chacun son foyer et ses occupations, et ne se rassemblaient qu'à certaines occasions fixées par le calendrier liturgique de la nation ou par leurs règles et usages, par un roi qui désirait les consulter ou peut-être encore par leur chef [2]. Dans l'épisode raconté ci-dessus, c'est dans un haut lieu qu'ils étaient réunis. Il y a tout lieu de croire que, dans l'ensemble, ils se recrutaient parmi les milieux populaires, où la religion des fervents aime à prendre des formes voyantes et à s'exprimer en des gestes énergiques : même aux époques où ils seront très nombreux, très peu de leurs noms seront gardés à l'histoire. C'est la vulgarité de leur origine qui, jointe à l'étrangeté de leurs exercices prophétiques, expliquerait au mieux que beaucoup de gens n'avaient pas toujours pour eux le respect que l'on attendrait à l'égard d'inspirés : on ne se gênait pas pour les appeler « détraqués » [3]. Aussi, lorsque Saül, à Gabaa de Dieu, fut saisi par l'esprit, et, se mêlant à leur bande, devint comme eux la proie du transport prophétique, les assistants n'en revenaient pas de voir un Saül, fils d'un notable de Benjamin, parmi les *nâbhîs* : on jugeait que ce n'était pas sa place.

1. C'est du moins par groupes que « prophétisent » les *nâbhîs* dans les scènes d'inspiration qui nous les font connaître, celle du désert, les deux où paraît Saül, celle que provoque Achab, celle des *nâbhîs* du Baal au Mont Carmel. D'inspiration individuelle de ce genre, il n'y a pas d'autre exemple que celle d'Élisée lors de la campagne contre Moab. Tous ces faits ont été déjà cités avec leurs références.

2. Ces détails sont fournis par les textes relatifs aux *nâbhîs* du IXe siècle. II *Rois* IV, 1, montre que des confrères *nâbhîs* avaient femme et enfants, et, par conséquent, une demeure particulière et des occupations personnelles ; *ibid.*, 23, qu'on allait visiter les *nâbhîs* le jour de la nouvelle lune et le jour du sabbat ; I *Rois*, XXII, 6 et suiv., que le roi Achab en avait réuni quatre cents pour les consulter sur la campagne d'Aram. Élisée fait figure de chef dans les diverses scènes de la vie des *nâbhîs* racontées dans les premiers chapitres de II *Rois*. On y voit aussi que ces confrères étaient assez nombreux dans des centres comme Galgala de la Montagne d'Éphraïm, Béthel, Jéricho. A l'époque du début qui nous occupe, on ne sait où en était leur organisation ; mais les deux scènes où ils paraissent donnent à penser qu'ils étaient du moins en nombre. Sur l'expression « fils de(s) *nâbhîs* », qui signifie « membres de la (ou des) confrérie(s) des *nâbhîs* », voir F. VAN DEN OUDENRIJN, *L'Expression « fils des prophètes » et ses Analogies*, dans *Biblica*, 1925 pp. 165-171. Il est évident, d'après *Amos*, VII, 14, que pour les Hébreux, toutefois il pourrait y avoir une nuance entre *nâbhî* et fils de *nâbhî*.

3. II *Rois*, IX, 11 ; *Jérémie*, XXIX, 26 ; *Osée*, IX, 7.

L'étonnement de la foule ne fut pas moins grand à propos d'une autre scène de prophétisme où Saül, cette fois, ne fut pas le seul à être saisi, bien malgré lui, par l'esprit de Dieu [1]. Après ce qui vient d'être exposé, cette scène singulière ne paraîtra peut-être pas trop étrange ; du moins sera-t-elle sans doute mieux comprise, et mieux comprise aussi l'idée que l'on se faisait des interventions de l'esprit.

Sauvé des émissaires de Saül grâce à la courageuse ingéniosité de sa femme, qui l'avait fait descendre par une fenêtre.

« David se déroba par la fuite, et vint à Râmâ, vers Samuel, qu'il informa de tout ce que lui avait fait Saül. Puis ils s'en allèrent, lui et Samuel, et s'établirent à Nâyôth [2]. On en informa Saül en disant :

— Voici que David est à Nâyôth de Râmâ.

Alors Saül envoya des messagers pour prendre David. Mais quand ils virent les *nâbhîs,* qui étaient en train de faire les *nâbhîs* tandis que Samuel se tenait [.] auprès d'eux [3], l'esprit de Dieu fut sur les messagers de Saül, et ils se livrèrent au transport des *nâbhîs,* eux aussi.

1. I *Samuel,* XIX, 18-24.

2. On ignore la signification et même la forme exacte du mot Nâyôth, I *Samuel,* XIX, 18, 19, 22, 23 ; XX, 1. Le *kethîbh* pourrait se lire *nâweyath* d'après le grec B, L, ou *nawiyôth* d'après le grec A et *Onomasticon* ; mais le *qerê* porte partout *nâyôth.* Les deux formes du grec qui placent le *w* immédiatement après le *n* permettraient de rattacher ce nom à *nâwê,* « lieu de station des nomades, pâturage ; séjour, demeure » ; l'absence de l'article, quoique plus habituel en pareil cas, n'empêcherait pas ce nom commun d'être devenu appellatif de lieu, puisqu'on n'a pas non plus l'article, par exemple, dans Beêrôth. (Les) Puits ». La forme du *qerê* n'offre pas de dérivation apparente. Comme aux versets XIX, 19, 22, 23 et XX, 1, ce nom est suivi de « à Râmâ », il resterait à penser que Nâyôth désignait soit un groupe d'habitations, soit un lieu dit dans le voisinage de Râmâ, soit, enfin, comme le suggère S. A. Cook (*Notes on Old Testament History,* p. 35, n. 1), un campement pastoral établi en territoire sédentaire par suite d'une fidélité aux mœurs antiques qui favorisait la ferveur religieuse. Cette incertitude n'autorise pas à supposer que ce nom obscur désignait des écoles, ou même un « séminaire » de prophètes. Il est bien plus vraisemblable que Nâyôth aurait été le nom du haut lieu de Râmâ, et que là se déroulaient les scènes du prophétisme populaire, tout comme au haut lieu de Gabaa de Dieu, I *Samuel,* X, 5-10.

3. Il n'est pas du tout sûr, quoiqu'on l'affirme parfois, que l'auteur du récit ait voulu faire de Samuel le chef des *nâbhîs.* Dans I *Samuel,* XIX, 20, on a bien, *'ômêdh niççâbh 'alêhém* mais cette expression, d'ailleurs apparemment surchargée, puisqu'elle accole deux participes, ne peut signifier, d'après le contexte, qu'un état et non une qualité de Samuel : « il se tenait debout, dressé auprès d'eux » ou, en supprimant un des deux participes avec le syriaque et la Vulgate, « il se tenait debout auprès d'eux ». Sans doute, les mots *niççâbh 'al* peuvent désigner « un préposé à... un chef de... », comme dans *Ruth,* II, 5, 6, et si l'on doit conserver le texte, dans I *Rois,* IV, 7 ; mais dans le texte voisin, I *Samuel.* XXII. 7, 9, 17, ces mots ne peuvent que se traduire « se tenant debout auprès de... ». Samuel était donc plutôt présent à la réunion des *nâbhîs* simplement en spectateur de marque qu'en président participant au transport prophétique. Nulle part Samuel n'apparaît comme un *nâbhî.*

On en informa Saül. Il envoya d'autres messagers. Mais ils se livrèrent au transport des *nâbhîs,* eux aussi.

Alors Saül fut enflammé de colère, et il s'en alla, lui aussi, vers Râmâ. Étant arrivé à la citerne de l'aire qui est sur la hauteur dénudée, il demanda :

— Où sont Samuel et David ?

— Voici, dit-on, qu'ils sont à Nâyôth de Râmâ.

Il s'en alla donc de là vers Nâyôth de Râmâ. Mais l'esprit de Dieu fut sur lui aussi, et il s'en alla, marchant et se livrant au transport des *nâbhîs,* jusqu'à ce qu'il fut arrivé â Nâyôth de Râmâ. Puis, s'étant dépouillé de ses vêtements, lui aussi, il se livra au transport des *nâbhîs* lui aussi, en présence de Samuel, et il resta étendu nu à terre, tout ce jour-là et toute la nuit. C'est pourquoi l'on a coutume de dire : « Est-ce que Saül est aussi parmi les *nâbhîs* ? »

Il paraît malaisé de douter que l'auteur prophétique qui rédigea le récit de cette scène en y multipliant ces « eux aussi » et ces « lui aussi », n'y mit pas une pointe de satisfaction malicieuse. Loin d'apparaître une faveur, comme à Gabaa de Dieu, l'inspiration, ici, a tout l'air d'être une sorte de punition pour Saül et ses gens, qui ne peuvent s'en défendre. L'esprit souffle où il veut. Il se donne à ceux qui le cherchent ; mais il ne répugne pas à se saisir de ceux qui le redoutent, lorsqu'il désire contrecarrer leurs desseins perfides : ne frappe-t-il pas Saül d'une sorte de catalepsie, qui, en l'immobilisant à terre pendant de longues heures, permettra à David de fuir très loin hors de son atteinte ? Ainsi l'esprit est une force divine qui se substitue dans l'homme à la raison et emploie l'inspiré à sa guise [1], pour éclairer son esprit de vérités inaccessibles, pour mettre dans son âme une ferveur incoercible, pour lui donner un courage intrépide, pour stimuler sa vigueur corporelle, ou bien, au contraire, pour aveugler son intelligence et troubler ses pensées, pour briser sa volonté et le réduire à l'impuissance, pour tromper ses espérances et l'enlacer comme dans un piège d'où il ne saurait s'échapper [2]. Mais, à ces actions

1. Platon, avec l'antiquité, pensait aussi que la Divinité ne se communiquait à l'homme que dans le cas où celui-ci avait perdu la maîtrise de ses facultés de penser. « Si l'on est maître de sa raison on n'atteint jamais la vraie divination inspirée, mais seulement si l'on a la puissance de sa pensée enchaînée par le sommeil ou la maladie, ou si l'on devient tout autre par suite d'un transport divin », *Timée*, LXXI, p. 234 de l'édition Didot. Cette théorie est aussi celle du néo-platonicien juif Philon, pour qui le prophète perd le contrôle de sa faculté de penser *(noûs)* pour laisser le champ libre à l'esprit divin.

2. Ce second aspect qui se manifeste en Saül et en ses envoyés dans la scène de Nâyôth rapportée ci-dessus, apparaît aussi dans la scène de Samarie racontée par I *Rois*, XXII. Les quatre cents *nâbhîs* d'Achab, au témoignage de leur conscience

opposées ce n'est pas le caprice qui préside. Le professionnel qui appelle l'inspiration et celui qui en sera le sujet involontaire se présentent à l'esprit chacun avec ses dispositions morales. Elles peuvent être droites ou perverses, bonnes ou mauvaises, sincères ou mensongères ; l'esprit, même s'il produit dans ceux qu'il envahit les mêmes effets extérieurs, adapte son action intérieure à la qualité intime des âmes.

C'est par ce caractère moral que le prophétisme des *nâbhîs*, sans atteindre la noblesse incomparable du haut prophétisme, joua un rôle non négligeable dans l'éducation religieuse d'Israël. C'est par là aussi qu'il se distingue des manifestations extatiques similaires que révèle l'histoire de presque toutes les religions anciennes à l'une ou l'autre période de leur développement. Car on ne peut mettre en doute l'existence, chez les peuples voisins de l'ancien Israël, d'un certain prophétisme que ses formes extérieures et plus encore le nom même de ses affiliés découvre assez analogue au sien. N'est-ce pas une sorte de *nâbhî* que ce jeune Phénicien de Byblos, qui, vers l'an 1100 avant J.-C., répétait en dansant les paroles que lui inspirait le dieu égyptien Amon-du-Chemin [1] ? En tout cas, au IXe siècle, les *nâbhîs* — c'est la Bible qui leur donne ce nom — les *nâbhîs* du Baal tyrien envahissaient le royaume de Samarie et s'y adonnaient à leurs exercices, qui sont désignés par le même terme que ceux des *nâbhîs* de Yahwè [2]. Au déclin du VIIe siècle, Jérémie nous apprend qu'il y avait en Édom, en Moab, en Ammon, à Tyr, à Sidon, c'est-à-dire chez presque tous les voisins sémitiques des Hébreux, des *nâbhîs* que les rois de ces États consultaient comme Achab d'Israël consultait ses *nâbhîs* [3].

(verset 24), et ce qui vaut mieux encore, au témoignage de Michée, fils de Yimlâ (versets 19-23), ont bien reçu l'esprit. Mais celui-ci, avec l'approbation de Yahwè, se fait « esprit menteur » ; il inspire, mais il inspire l'erreur, et cela, d'abord parce qu'il faut pousser Achab, coupable, à sa perte, puis parce que les *nâbhîs*, du moins à ce qu'il semble, avaient, avant cette scène, l'habitude d'encourager Achab dans ses desseins, à l'encontre de Michée, qui l'en détournait (verset 8), sur le sens à donner à ces façons de parler, voir plus loin, pp. 267-272, surtout 268.

1. Sur ce personnage, voir, *Saül et David*, p. 22. Sa mention est suivie, dans le texte égyptien, du déterminatif de l'homme dansant. On a donc ici une inspiration qui comporte quelques paroles haletantes et une agitation corporelle.

2. I *Rois*, XVIII, et voir notamment 26-29, où l'on retrouve le *hithnabbê* des *nâbhîs* de Yahwè ; II *Rois*, X, 19.

3. Cette indication, trop peu connue, se trouve dans *Jérémie*, XXVII, 3, 9. On trouve assez souvent l'affirmation que ce genre de prophétisme était d'origine

Et pour dépasser cette période ancienne il suffira de rappeler d'un mot que le prophétisme, sous des formes différentes et plus ou moins dignes, mais toujours avec l'élément extatique, apparut dans le christianisme naissant avec ses prophètes, dont seule une grâce de choix permettait de discerner l'inspiration et de comprendre les paroles mystérieuses ; dans le monde gréco-latin avec ses odieux prêtres de Cybèle ; dans le montanisme avec ses illuminés ; au moyen âge avec ses confréries de flagellants ; dans l'islamisme avec ses derviches, que l'on voit encore de nos jours.

En réalité, le prophétisme des *nâbhîs* relève d'une forme ascétique des religions, qui peut dévier, mais qui, en soi, représente un besoin ardent de se livrer entièrement à l'action de la Divinité. Aussi, de même que les ordonnances liturgiques du peuple élu, ses lois sociales, ses règles de morale, ses idées religieuses présentent, dans leur teneur et jusque dans leurs formules, de très nombreuses ressemblances avec celles des autres peuples sémitiques, de même on ne saurait s'étonner raisonnablement que, par quelques côtés, les pratiques des *nâbhîs* hébreux rappellent celles des *nâbhîs* païens. En choisissant Israël pour être son peuple, Dieu ne le sortit ni de sa race, ni de son milieu, ni de son temps. Il lui donna l'aliment religieux approprié à ses qualités foncières et à ses besoins du moment. Mais il y mettait ce que les autres peuples ne pouvaient recevoir de leurs vaines divinités : la connaissance et la crainte d'un Dieu unique, sans cesse attentif à se communiquer à des privilégiés pour soutenir leur foi et leur vie morale, difficiles l'une et l'autre à garder pures au milieu des séductions qu'exerçaient des croyances plus accessibles et des mœurs moins austères.

cananéenne, et que les Hébreux l'avaient emprunté aux pratiques religieuses du pays qu'ils conquirent. Cette affirmation est des plus contestables, et il faudrait, pour l'établir, plus de preuves que ses partisans n'en ont à leur disposition. Du reste, on ne trouve, dans la Bible, aucune allusion à un prophétisme cananéen : celui qui eut de la vogue au IXe siècle était tout entier d'importation phénicienne et de date récente. Au contraire, le prophétisme hébreu apparaît au désert avant la conquête de Canaan, et déjà avec les formes essentielles du prophétisme des *nâbhîs*. Il serait plus exact de dire que, sur ce point, comme sur tant d'autres, les Hébreux participaient à des tendances religieuses communes à la plupart des peuples de leur groupe ethnique, en y mettant leur note particulière. On peut admettre cependant que le prophétisme populaire hébreu se développa avec Élie et Élisée en s'opposant, par une réaction défensive, au prophétisme phénicien.

Car si l'on s'arrête à considérer la mise en scène extérieure des pratiques des *nâbhîs*, parce qu'elle offre quelque chose de curieux et d'étrange, il ne faut pas négliger d'en admirer le principe et les résultats. Amos, qui déclarait, non sans quelque impatience, qu'il n'appartenait point aux confréries de *nâbhîs*[1], Jérémie, qui luttait avec une obstination sans ménagement contre des *nâbhîs* gâtés par le souci du gain, la recherche de la faveur et le désir de dominer [2], ne faisaient ni l'un ni l'autre difficulté d'admettre et de proclamer que l'institution des *nâbhîs* était l'une des faveurs les plus précieuses que Yahwè eût faites à son peuple. C'est que, en effet, tant que la décadence ne les ravala point, ces *nâbhîs* furent de bons serviteurs de Yahwè. Comme les naziréens, ils formaient une classe de fervents [3]. Ils étaient prêts à se livrer corps et âme à l'action de l'esprit et à sacrifier leur personnalité pour servir d'instruments dociles aux desseins divins. Tandis qu'au son de la musique ils se préparaient à recevoir l'esprit, pendant qu'ils étaient en proie au transport prophétique, quand, le calme revenu, ils se rappelaient les changements opérés en eux par la main de Dieu, de quelle foi exaltée jusqu'à son paroxysme ne devaient-ils pas être animés ? Et si l'oubli de soi en présence de Dieu élève l'homme jusqu'aux sommets de la religion la plus pure, ces *nâbhîs* ne savaient-ils point quelquefois les atteindre ?

Ils étaient d'ardents yahwéistes pour eux-mêmes ; ils auraient aussi voulu que tous les autres le fussent autant qu'eux. Ceux que nous avons rencontrés au siècle de la royauté naissante ne furent peut-être point chargés par Yahwè, comme le seront leurs successeurs aux siècles suivants, de missions auprès du peuple et des rois ; du moins rien ne permet de le savoir. Mais leur existence, qui ne se pouvait dissimuler, le nombre des adhérents de leur confrérie, leurs visites toujours un peu bruyantes aux sanctuaires, les merveilles que l'esprit opérait

1. *Amos*, VII, 14.

2. Jérémie attaque souvent les faux prophètes ; les chapitres XXVI-XXIX de son livre forment une sorte de réquisitoire suivi contre eux.

3. Amos les nomme ensemble (*Amos*, II, 11, 12) comme suscités par Yahwè pour maintenir la ferveur en Israël.

publiquement en eux et même, par une sorte de contagion, chez quelques-uns de ceux qui assistaient à leurs exercices prophétiques, tout dans leurs manifestations religieuses devait frapper l'attention de leurs compatriotes. Même si la foule ne leur était pas toujours sympathique, elle ne pouvait rester indifférente à la vigoureuse leçon de foi qu'ils donnaient au grand jour. Alors que la masse du peuple, inquiète du péril philistin, doutant de l'habileté de Samuel, doutant du bonheur de Saül, se croyait abandonnée de son Dieu et glissait vers l'indifférence ou même vers l'incrédulité, les *nâbhîs* s'évertuaient de toutes leurs forces à la retenir sur cette pente fatale. A la défaillance presque générale de la foi, ils opposaient leur foi inébranlable ; à ceux qui voulaient ne plus voir l'intervention bienfaisante de Yahwè dans la vie d'Israël, ils montraient leur inspiration comme la preuve vivante que Yahwè, maître des hommes comme des éléments qu'il remuait à son gré, agissait toujours parmi les siens, que sa puissance ne s'était pas évanouie, que l'on ne ferait pas un vain appel à sa bonté si l'on se tournait enfin vers lui avec un cœur sincère, au lieu d'attendre des hommes et des moyens humains un secours illusoire qui, un jour ou l'autre, finirait par découvrir son inefficacité [1]. En somme, avec une méthode notablement différente de la sienne, ils travaillaient dans le même sens que Samuel.

Aussi n'est-il pas surprenant que Samuel, qui n'appartenait pas à leur confrérie et n'était pas un professionnel du transport prophétique, ait entretenu avec eux des rapports amicaux. Il leur adresse presque Saül, l'élu de Yahwè à la royauté, pour qu'il participe à leur inspiration ; dans la ville où il demeure, à Râmâ, se trouve un lieu de réunion des *nâbhîs* : il s'y rend, il assiste en spectateur de marque à leurs exercices, comme il avait assisté en président au sacrifice d'une municipalité. Cette bienveillance, ces relations, ce patronage témoignent assez de l'estime où il tenait les *nâbhîs*. Il comprenait qu'il

1. On ne voit pas s'il y eut un rapport entre le péril philistin et l'apparition des *nâbhîs* au temps de Samuel et de Saül. Mais si le péril philistin était l'une des grandes préoccupations de Samuel, il n'est pas douteux qu'il utilisa toutes les forces à sa disposition pour y faire face, et les *nâbhîs*, modèles de foi ardente, devaient pouvoir l'aider à rendre confiance au peuple.

pouvait y avoir plusieurs manières d'être fidèles à Yahwè, que tous n'étaient pas forcés de suivre le même chemin et qu'il devait encourager les rares intrépides qui, préférant un sentier abrupt à la grande voie commune où la foule pressée marche lentement, arrivaient plus vite au terme de la vie religieuse, qui était de servir Dieu de toute son âme et de toutes ses forces.

III. — SAÜL

Les *nâbhîs*, qui pouvaient se glorifier du patronage de Samuel, pouvaient aussi se flatter d'avoir un instant gagné Saül à leur cause : à deux reprises, celui-ci avait dû céder comme eux à la mainmise de l'esprit. Mais l'étonnement qu'eux-mêmes et que la foule en avaient éprouvé ne suffirait-il pas à montrer ce qu'il y avait d'anormal dans cette démarche de Saül ? On ne s'étonnait pas seulement de voir un personnage de sa classe et de son rang participer à ces démonstrations d'hommes du peuple ; on s'étonnait aussi de le voir manifester une exaltation religieuse que rien dans sa conduite, lorsqu'il était de sang-froid, n'autorisait à lui supposer. C'est que Saül, en effet, ne semble pas avoir été du nombre des yahwéistes d'élite. Assurément, il était religieux, car qui ne l'était à cette date ? Il consultait les sorts sacrés avant d'engager le combat ; il eut peur du courroux de Yahwè quand il vit ses guerriers enfreindre les lois de l'immolation des bêtes. Toutefois, c'était là une ponctualité rituelle qui montre bien la part que la religion tenait dans toute la vie antique, mais qui n'implique pas nécessairement des dispositions religieuses très profondes. Si Saül avait été le véritable yahwéiste que l'on prétend parfois qu'il fut, il n'aurait pas massacré tous ces prêtres de Yahwè, que ses gardes eux-mêmes, se montrant par là plus religieux que lui, se refusèrent à égorger ; il n'aurait pas hésité à accomplir le *hĕrém* dans toute sa rigueur après l'avoir solennellement promis ; il n'aurait pas supplié Samuel, indigné de cette faiblesse, de paraître ignorer sa faute en présence du peuple ; il n'aurait pas été visiter en cachette la nécromancienne d'Endor, après avoir porté un décret de bannissement contre les sorciers et les nécromanciens ; enfin, il n'aurait pas attiré sur lui les

malédictions du rigide voyant qui ne le condamna que pour ses fautes religieuses. Sans doute, il avait des accès de ferveur comme quand il fit le vœu du jeûne pour ses guerriers et celui du sacrifice de Jonathas lors de la poursuite des Philistins, mais des accès si brusques, si désordonnés, que son entourage en était choqué et les blâmait. Cette piété affolée trahissait le dérangement de son esprit, et, pas plus que les autres actes religieux accomplis par lui, elle ne l'élevait au rang des vrais fidèles. Aussi chercherait-on vainement ce qu'il fit de positif pour la renaissance ou l'épanouissement du yahwéisme. Les conséquences religieuses de son règne : affermissement de l'esprit national, retour de la confiance en l'aide de Yahwè, sont des conséquences indirectes, sur lesquelles il n'eut aucune influence personnelle. La religion n'avait, pour bien dire, rien retenu, rien gagné du passage au pouvoir de ce premier roi des Hébreux.

IV. — DAVID

David était d'une autre trempe que Saül ; son action religieuse eut une tout autre portée que celle de son prédécesseur. Comme homme, il est le saint de cette période antique. Grâce aux nombreux documents qui nous parlent de lui, nous avons pu voir la religion pénétrer intimement sa vie tout entière. Depuis le jour où il prend place dans l'entourage de Saül comme jeune guerrier habile à jouer de la lyre jusqu'au jour où, sur son lit de mort, il dicte à Salomon ses dernières volontés, il apparaît comme le protégé et le dévot de Yahwè. Ses qualités extérieures, ses dons de l'esprit, sa fortune, ses victoires et jusqu'à l'expiation douloureuse de ses crimes témoignent d'une attention spéciale de Dieu à son égard. De son côté, il nous a montré à plus d'une reprise la grande place que son attachement à Yahwè tenait dans son âme. N'est-ce pas une plainte déchirante qui s'exhale de ses lèvres lorsque, pourchassé par Saül, il gémit d'être contraint par ses ennemis à sortir du territoire et du peuple de Yahwè, à n'être plus qu'un exilé retranché du sein de sa nation, un banni à qui l'on veut interdire d'honorer le Dieu de son peuple, que l'on oblige pour vivre

à s'agréger à un autre peuple dont on voudrait qu'il servît les dieux, et que torture la pensée qu'il pourrait mourir loin de la présence de Yahwè ? Et n'est-ce pas un cri de foi, d'une foi joyeuse et pleine d'amour, qu'il jette avec son indignation à la face de Mîkhal en revendiquant, malgré les sarcasmes de sa femme, le droit de sacrifier jusqu'à sa dignité de roi pour montrer à quel point Yahwè est tout pour lui ? Dans les psaumes qu'il a composés, combien ne pourrait-on pas citer de formules moins marquées par leur époque que ces deux-là et plus voisines de nous par suite de l'habitude que nous avons de les lire, où il a traduit avec l'animation d'un poète les élans de sa confiance en Yahwè, le besoin qu'il avait de lui pour secouer le fardeau de ses fautes et triompher de ses ennemis, la reconnaissance pour les dons et pour l'aide qu'il en avait reçus, son zèle à célébrer la gloire, la grandeur et les merveilles de son Dieu ? Sans doute, on ne peut pas juger un homme, un poète moins que tout autre, uniquement sur ses paroles et sur la noblesse des sentiments qu'il exprime avec art. Les lèvres peuvent être inspirées par la poésie la plus pure tandis que le cœur palpite de désirs pervers. De fait, ni les crimes de David ni les ingéniosités que sa ruse d'Oriental mêlait à sa piété ne nous ont été cachés par l'histoire sacrée. Mais ses crimes, il en a généreusement porté la honte sous les reproches de Nathan, et, pour sa ruse, que les gens de sa race ne jugeaient pas si sévèrement que nous, pourquoi voudrait-on qu'il ne l'eût pas mise en jeu quand la religion n'avait pas encore appris à l'homme à se dépouiller de lui-même pour s'abandonner entièrement à la providence de celui qu'elle appelle aujourd'hui « notre Père » ? La tradition juive a considéré David comme un saint, et si nous ne pouvons pas faire de lui un chrétien, nous trouvons assez de faits dans sa vie et assez de paroles dans ses cantiques qui nous obligent à penser qu'il fut vraiment un homme de Dieu.

Son influence religieuse fut considérable en Israël. Rien que l'ascendant de son exquise piété frappait les esprits. Au bonheur qui le suivait partout, on sentait que « Yahwè était avec lui » ; on s'étonnait de la délicatesse comme de la naïveté de sa foi ; on avouait qu'on n'aurait pas seulement songé à agir comme il faisait ; et cette admiration montre à elle seule à

quel point il se distinguait du vulgaire. Qui sait même si, à une époque où l'on pouvait être déjà porté à passer beaucoup de choses à un roi, son adultère et son assassinat ne parurent pas si odieux parce qu'ils avaient été commis par un homme dont jusqu'alors on s'était plu à reconnaître la sainteté ? En tout cas, cette chute scandaleuse, la réprobation générale qu'elle souleva, la longue série de châtiments qu'elle ouvrit ont laissé une trace trop profonde dans les souvenirs d'Israël pour n'avoir pas été, à leur manière, elles aussi, une éloquente leçon. Dans la piété comme dans l'expiation de la faute, David resta un modèle.

Cette influence personnelle, David devait la décupler par l'autorité que lui conférait le pouvoir. Il semble que, de son temps, le yahwéisme se soit trouvé dans une phase de prospérité très marquée. Les prêtres et les prophètes gravitent autour du roi et paraissent également heureux de profiter de son appui.

David fut le partisan ou plutôt le disciple des *nâbhîs*. Ceux-ci, autant que nous sachions, n'eurent pas alors besoin de s'agiter, comme sous le règne précédent, pour faire prévaloir leurs idées religieuses. En plus d'un cas ils apparaissent aux côtés de David. A l'occasion de son double crime puis de la naissance de Salomon, lors du recensement et pour le délai à apporter à la construction du Temple, pour la répression des visées d'Adonias et l'avènement du fils de Bethsabée, ils sont les censeurs ou les conseillers très docilement écoutés de David. Du reste, son respect de la tradition antique, la simplicité de ses mœurs, ses vues sur les destinées du yahwéisme faisaient de lui comme l'un des leurs, tandis que la haute inspiration de ses chants religieux l'élevait au-dessus d'eux en lui donnant le rang de précurseur des prophètes.

Il n'était pas moins cher aux prêtres. Leur situation à cette date ressemblait, toute proportion gardée, à celle qu'ils avaient occupée à la période précédente ; moins indépendants que les *nâbhîs*, ils n'étaient encore que des serviteurs dans l'entourage du roi, à la manière du Lévite de Mikhâ dans la maison de son maître. Mais ils étaient influents, en raison de la nécessité où se trouvait le roi de recourir à leur oracle, et, mêlés à la

vie de la cour, participaient à ses intrigues. Dès le début de sa carrière, David, qui consultait fidèlement leurs sorts sacrés, avait su se les gagner. On le voit assez par l'accueil qu'Ahimélék lui avait réservé au sanctuaire de Nôb, par l'empressement d'Abyatar à chercher près de lui un refuge après la sanglante tragédie ou toute sa famille avait disparu, par la fidélité affectueuse de ce compagnon d'infortune au jeune chef fugitif, fidélité que Salomon voulut reconnaître en condamnant simplement à l'exil, au lieu de le mettre à mort, ce prêtre devenu l'un de ses plus irréductibles adversaires. Quand il s'agit pour David, déjà roi de Juda, de devenir aussi roi d'Israël, les prêtres travaillèrent avec leur zèle et leur autorité à favoriser les projets de leur ami ; plus que d'autres ils pouvaient répandre parmi le peuple et mettre en pleine lumière les divers oracles que, par l'intermédiaire de leurs sorts, Yahwè avait rendus en faveur de David. Mais ce qui scella mieux que tout le reste cette alliance du roi et du sacerdoce, ce fut la délivrance de l'arche et son transfert à Jérusalem. La pompe qui rehaussa cette cérémonie, l'installation de l'arche dans la résidence royale, le culte que David lui rendit, les chants qu'il composa et la liturgie qu'il organisa en son honneur, l'adjonction à Abyatar de ce Sadoq qui devait être la souche de la lignée officielle des prêtres de Jérusalem, son désir, même non réalisé, de construire à Yahwè un Temple magnifique qui fût digne de ce grand Dieu, tout cela devait immanquablement flatter et attirer des hommes qui, par esprit de corps non moins que par religion, étaient les gardiens-nés de l'arche, les dépositaires du rituel mosaïque, les ordonnateurs du culte, et dont le prestige, le bien-être et la richesse dérivaient du sanctuaire de Sion, où ils allaient devenir plus indispensables qu'ils n'avaient jamais été jusqu'alors.

Ami des *nâbhîs*, soutien des prêtres, David travaillait donc à rapprocher ces deux grands partis religieux, dont l'hostilité fut si souvent préjudiciable au yahwéisme, et dont, au contraire, le rapprochement, la fusion même, quand elle fut possible, marqua toujours une ère de prospérité pour la religion.

Il ne contribua pas moins à entraîner la masse du peuple vers un renouveau de foi. Tant de victoires remportées par lui

sur les ennemis du dehors entraînaient une diminution du prestige que pouvaient avoir, aux yeux de certains, les divinités étrangères ; l'auréole de Yahwè, un moment ternie par la suprématie philistine, l'abaissement d'Israël, la défaite et la capture de l'arche, étincelait maintenant d'un splendide éclat ; l'arche, acclamée par des milliers d'Israélites, avait repris sa place d'honneur ; la nation, unie après la discorde, libre et puissante après l'asservissement et la décadence, sentait sur elle la bénédiction de son Dieu : Yahwè et son peuple triomphaient ensemble, et ce triomphe partagé, jetant un nouveau lustre sur l'alliance qui les avait unis au désert, resserrait une fois de plus les liens mutuels qui les attachaient l'un à l'autre. Du renouveau religieux que ces sentiments durent provoquer, nous n'avons guère d'autres traces dans nos textes que l'enthousiasme qui se manifesta à l'occasion du transfert de l'arche, puis la générosité presque prodigue qui présida, sous Salomon, à la construction du Temple de Jérusalem. Mais, si ces deux faits ne paraissaient pas suffisants, l'admiration affectueuse que la tradition d'Israël garda toujours pour David, le rôle qu'elle lui reconnut dans l'organisation de sa vie religieuse, la place qu'elle lui fit dans la restauration messianique des âges futurs devraient convaincre que David ne fut pas seulement pour elle un grand roi, mais un yahwéiste comme il y en eut peu au cours des siècles, et dont le souvenir portait toujours en lui une sorte d'invitation à mieux faire. Elle lui restait si fidèle qu'elle ne comprenait pas le triomphe définitif de Yahwè sans la glorification de David, de sa race et de son œuvre : il lui était impossible de séparer dans l'avenir ce Dieu et cet homme qui, dans le passé, avaient été si intimement unis.

V. — SALOMON

Il s'en faut de beaucoup que Salomon ait laissé à Israël une impression religieuse aussi profonde. On lui reconnut une sagesse et une splendeur sans pareilles ; on admira toujours la magnificence qu'il avait déployée dans la construction du Temple. Mais les écrits qu'on lui attribuait, le Cantique, l'Ecclésiaste,

la Sagesse, les Proverbes, étaient pénétrés simplement de cette sagesse moyenne, utilitaire, si l'on peut dire, qui ne rappelait que très rarement les superbes envolées de la foi des psaumes de David. Et, d'autre part, n'est-il pas bien frappant que, pour le Temple même, Salomon n'ait jamais passé que pour l'exécuteur de la pensée et des plans de son père ? L'historien sacré qui nous a gardé quelques souvenirs des grandioses manifestations de la dédicace, conclut son récit par une phrase significative en nous montrant les pèlerins qui partaient « remplis de joie et le cœur content pour tout ce que Yahwè avait fait à David, son serviteur, et à Israël, son peuple ». Pas un mot pour Salomon ! On dirait vraiment que lorsqu'il s'agissait de choses religieuses, Salomon ne comptât guère. Aussi bien, de son histoire, nous n'avons retenu que peu de choses au point de vue de la religion. On nous a parlé de son pèlerinage à Gabaon, de sa noble prière lors de la dédicace, de sa ponctualité à monter trois fois l'an au Temple pour prier et offrir des parfums. Mais cela a quelque chose d'officiel ; aucun détail ne permet d'entrevoir une âme éprise de son Dieu. Par contre, les *nâbhîs* recommencent à s'agiter de son temps, et c'est là un indice fâcheux, car ils le font surtout quand ils sont mécontents de l'attitude religieuse d'un roi. En poussant à la rébellion, en disloquant par la sécession d'Israël le beau royaume hébreu que David avait fondé, Ahias, le *nâbhî* de Silo, montrait assez clairement que, pour lui, ni l'union de tous les Hébreux, si importante qu'elle fût dans l'ordre national, ne pouvait être mise en balance avec les droits de la religion traditionnelle que Salomon respectait trop peu, ni l'érection du Temple, quelque éclat qu'elle eût jeté sur le yahwéisme, ne pouvait passer pour un acte religieux si décisif qu'il compensât l'absence des autres devoirs moins extérieurs que la religion imposait. L'effondrement rapide de l'œuvre politique de Salomon, le peu de place que le Temple commença d'abord par tenir dans la vie religieuse d'Israël semblent avoir donné raison au *nâbhî* séditieux. Le Temple, dont le projet était né dans l'âme pieuse de David, finit bien par être le foyer de la centralisation cultuelle effective, mais moins en vertu d'un dessein de Salomon que grâce à l'action de prêtres gagnés au idées prophétiques, action

soutenue, à son heure, par les terribles effets de la colère de Yahwè ; quant à ce que Salomon avait accompli sous la seule inspiration d'un désir de gloire humaine, cela devait sombrer en un instant. La triste fin d'une œuvre qui n'eut peut-être pas son pendant durant le cours de la royauté hébraïque, rappelle à la mémoire la fin non moins triste ni moins subite de Saül ; Salomon, avec sa sagesse et sa splendeur, ne mérita pas d'être mieux traité par la destinée que ne l'avait été le fantasque et rude fils de Qish. Leur grande faute à tous deux était d'avoir plus songé à leur intérêt personnel de roi qu'à servir par-dessus tout le Dieu dont ils n'étaient que les représentants auprès d'Israël.

CHAPITRE VI

LA VIE RELIGIEUSE

I. — L'arche de Yahwè : — Son transfert à Jérusalem par David, — Importance de sa présence pour l'unité religieuse et nationale, la continuité de la tradition. — La presence de Yahwè. — Destinées de l arche.

II. — L'Éphod-oracle et les sorts sacrés : — Ce qu'était l'éphod, — comment on l'employait. — Utilisation des sorts sacrés, — sous Saül, — sous David. — Disparition progressive devant le prophétisme.

III. — Les autels et les sanctuaires : — Multiplicité. — Sanctuaire de Nôb. — Le grand haut lieu de Gabaon. — Jérusalem. — Sanctuaires de moindre importance : Miçpâ, Galgala, Hébron ; — autres lieux saints.

IV. — Le sacerdoce lévitique et le sacerdoce royal : — Les Aaronides, — branche d'Éléazar et branche d'Ithamar, — Sadoq et Abyatar. — Sacerdoce royal ; — ses origines patriarcales et familiales. — Comment il est exercé par Saül, David, Salomon, auparavant pa Moïse, son rôle.

V. — L'organisation du culte : — Attitude de la royauté à l'égardr des prêtres, du culte et de son organisation. — Le culte à Gabaon, — à Sion. — La réforme de David, sa réalité historique. — Évolution des institutions religieuses. — Le culte sous Salomon, au Temple.

VI. — La religion et la guerre : — Avant la bataille ; —pendant ; — après. — Rôle de Yahwè.

I. — L'ARCHE DE YAHWÈ

L'un des mérites de la royauté naissante en Israël fut de s'efforcer d'établir l'unité dans le royaume hébreu, et l'une de ses gloires d'y avoir réussi, ne fût-ce que d'une manière incomplète et peu durable. Elle voulait l'unité dans tous les domaines à la fois, et, religieuse autant que sociale, en même temps qu'elle réalisait l'unité politique, elle s'appliquait à orienter la piété

de la nation tout entière vers l'objet unique le plus sacré et le plus précieux, l'arche de Yahwè.

Pendant le règne de Saül, on avait dû, à regret sans aucun doute, laisser l'arche dans une ville voisine de la frontière occidentale, à Qiryath-yearim, surveillée par les Philistins, encore puissants, qui redoutaient par expérience le rôle guerrier qu'elle pouvait jouer contre eux. Les Philistins battus, refoulés, subjugués par David, l'arche rentre avec éclat et reprend sa place auguste dans le royaume, enfin libéré et uni. Aussitôt son importance éclate à tous les yeux. Car David, en opérant son transfert avec un enthousiasme joyeux, et Salomon, en lui dédiant un Temple magnifique, ne se bornaient pas à manifester et à satisfaire l'un des plus ardents désirs de leur piété privée. Là aussi, ils agirent en rois. Ils voulurent l'un et l'autre avoir, en ces deux circonstances, tout leur peuple à leurs côtés. David convoqua ses guerriers, Salomon les cheikhs et leurs clans, et ainsi il se trouve que les deux plus grandes manifestations religieuses de la nation israélite à cette période eurent pour objet la glorification de l'arche de Yahwè.

Ces cérémonies grandioses éveillèrent sûrement dans les âmes de tous les Hébreux un sentiment plus vif de l'union religieuse. Ils en avaient déjà une impression très nette, puisque, d'un bout du royaume à l'autre, tous adoraient le même Dieu. Mais leurs adorations, ils les portaient d'habitude aux sanctuaires hérités de la période patriarcale et aux autels rustiques des hauts lieux. La dévotion du peuple se morcelait, pour ainsi dire ; elle était personnelle, familiale, municipale ; il lui manquait trop souvent d'être nationale [1]. Mais quand l'arche reparaît, quelle unanimité de tous les cœurs dans le culte qu'on lui rend ! Les foules l'accueillent avec des transports de bonheur comme un prisonnier glorieux et cher qui revient de captivité. Elles se pressent autour d'elle pour lui faire cortège ; elles peinent sans gémir pour édifier, à Jérusalem, le Temple qui l'abritera ; elles affluent à la dédicace et immolent d'innom-

1. C'est ce que remarque l'auteur de II *Rois*, XXIII, 21-23, à propos de la célébration nationale de la pâque, qui eut lieu par ordre de Josias, l'an XVIII de son règne. « On n'avait pas fait de pâque comme celle-là depuis les jours des Juges qui jugèrent Israël, ni pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda ».

brables victimes. La fierté, l'allégresse soulèvent les âmes; et l'on admire ces grands rois qui savent si magnifiquement célébrer et le Dieu unique que l'on sert, et l'arche unique où il a établi son trône pour siéger au milieu de son peuple. A se concentrer ainsi sur un seul objet, la foi de tous ne devenait-elle pas plus simple et plus forte, et chaque fidèle, en se perdant au sein d'un peuple uni dans un même élan de ferveur, ne sentait-il point que l'arche et le Temple l'emportaient vraiment en sainteté et en puissance sur tous les sanctuaires des villes et des bourgades ? La nation possédait maintenant son sanctuaire à elle, et un sanctuaire digne d'elle. Jérusalem, capitale du royaume et symbole de l'unité politique, devait apparaître aussi, avec son Temple de l'arche unique, comme la capitale du yahwéisme et le symbole de l'unité religieuse.

A cette impression s'ajoutait le sentiment que la nation, en s'unissant dans un même acte de culte, redevenait plus fidèle à une tradition de son passé. Moïse, en effet, promulgateur du yahwéisme et créateur du peuple d'Israël, avait déjà, longtemps auparavant, trouvé dans l'arche un principe et un appui pour l'unité nationale [1]. Après lui et après Josué, aucun Juge n'avait eu assez d'autorité pour maintenir ou pour rétablir l'unité politique et la centralisation cultuelle. Aussi, David et Salomon, qui y réussissaient, non pas entièrement, mais du moins pour une part très notable, étaient-ils les vrais continuateurs de Moïse et les fidèles exécuteurs de ses pensées. Quelles que fussent leurs initiatives dans la vie politique et la vie sociale, ils ne faisaient que suivre, dans l'ordre religieux, la voie ouverte et tracée d'avance par leur grand précurseur : en rendant à l'arche de Yahwè la place hors de pair qu'une longue période d'adaptations, de troubles et de tâtonnements lui avait presque ravie, ils se montraient des Hébreux intègres, scrupuleusement attachés à la plus pure tradition du yahwéisme primitif.

Mais la tradition n'est ni stagnation ni recommencement. C'est plutôt le développement ininterrompu d'une force idéale qui, d'abord, va s'épanouissant, puis décline et, son rôle achevé, sa vie passant à d'autres forces, meurt enfin : tel l'arbre sécu-

1. Sur ce point, voir *La Période des Juges*, p. 324, note 2.

laire qui, sa sève épuisée, s'écroule au milieu des rejetons sortis de ses fruits. Étrange et grandiose destinée de l'arche sainte ! Son exaltation préludait à son effacement.

Dans le passé elle avait tenu un rôle de tout premier plan. Moïse, par l'intermédiaire du propitiatoire qui la couronnait, communiquait avec Yahwè [1]. C'était là sans doute une prérogative toute personnelle : après lui, on ne consulta plus Yahwè par l'arche, mais par les sorts sacrés, les songes ou les prophètes. En maintes circonstances, l'arche parut dans les batailles au milieu des guerriers d'Israël, comme un palladium invincible [2] ; David l'y fit porter encore quand il faisait la guerre aux Benè-Ammôn [3] : une fois enfermée dans le Temple, l'arche n'en sortit plus que pour l'exil, où elle disparut à tout jamais [4]. Mais à côté de ces services transitoires, elle devait en rendre

1. *Exode*, XXV, 22 ; *Nombres*, VII, 89. Le passage *Josué*, VII, 6-15, où il est question d'une prière de Josué devant l'arche et d'une réponse de Yahwè, ne mentionne pas le propitiatoire.

2. Cf. *Nombres*, XIV, 44, 45 (l'absence de l'arche et de Moïse entraîne la défaite des Israélites) ; *Josué*, VI, 6-16 ; *Juges*, XX, 18. 26, 27 ; I *Samuel*, IV, 3-22. Dans I *Samuel*, XIV, 18, on trouve l'arche mentionnée par le texte hébreu à propos de la bataille livrée par Saül aux Philistins. Mais il est d'autant plus indiqué de suivre la lecture du grec, qui porte « éphod » au lieu de « arche », qu'il s'agit de consulter Yahwè, ce qui se faisait non point à l'aide de l'arche, mais à l'aide de l'éphod-oracle. De plus, c'est l'éphod, et non l'arche, qui est signalé au verset 3. Enfin, on retrouve ici l'expression technique « approche » (l'éphod), comme dans I *Samuel*, XXIII, 9 ; XXX, 7.

3. II *Samuel*, XI, 11. Au moment de la fuite de David devant la révolte d'Absalom, les prêtres avaient sorti l'arche de sa tente et se disposaient à l'emporter avec le roi ; celui-ci la fit remettre à sa place, II *Samuel*, XV, 24, 25.

4. II *Chroniques*, XXXV, 3, semble faire allusion, pourtant, à un éloignement momentané de l'arche hors du Temple, peut-être sous le règne de Manassé, qui avait opéré toutes sortes de remaniements dans le sanctuaire. Ce texte indique que Josias l'y aurait fait replacer pas les lévites. — Sur la disparition de l'arche, trois traditions avaient cours chez les Juifs. La première est rapportée par II *Macchabées*, II, 4-8. Elle est empruntée à un écrit de Jérémie, qui n'est pas connu par les écrits canoniques de ce prophète, et dont on ne saurait dire s'il était apocryphe. D'après lui, Jérémie aurait caché l'arche, le tabernacle et l'autel des parfums dans une caverne de la montagne d'où Moïse, au delà du Jourdain, avait contemplé la Terre promise. On ne put jamais retrouver cette caverne. La deuxième tradition est contenue dans IV *Esdras* X, 22 ; l'arche a été enlevée lors de la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. D'après la troisième, celle du Talmud, Josias l'avait cachée dans un réduit secret, que Salomon avait fait préparer en prévision de la destruction du Temple. Qu'on ait réussi à la cacher, comme le dit la première de ces traditions, au moment où la chute de Jérusalem était imminente, ce n'est pas du tout invraisemblable. En tout cas, il est à noter que l'arche n'est pas signalée parmi les divers objets du culte emportés par les Chaldéens (II *Rois*, XXV, 13-17. *Jérémie*, LII, 17-23), ni parmi ceux qui furent rendus par Cyrus au retour de l'exil (*Esdras*, I, 7-11).

un autre de plus grande importance, et elle le rendit parfaitement.

En elle-même, l'arche n'était qu'un coffre sacré destiné à contenir des objets sacrés, en particulier les deux tables de pierre où étaient inscrites les lois de Moïse [1]. Mais elle était mieux encore, car on la considérait comme une sorte de trône de Yahwè. Yahwè, sans doute, était partout, dans les cieux, qu'il avait faits, au Mont Sinaï, où il s'était révélé, dans la lourde nuée d'orage, d'où il dardait l'éclair. Mais, partout présent, il était plus particulièrement présent avec l'arche. Celle-ci était sacrosainte comme lui, intangible comme lui, toute puissante comme lui, redoutable comme lui [2]. Et pourtant elle n'était pas Yahwè, ni son symbole, et ne renfermait aucune représentation figurée du Dieu invisible. Qui n'aperçoit à quel point cette union mystérieuse soutenait la foi d'un peuple aux sens grossiers ? Car lui aussi, comme tous les autres peuples, avait besoin de voir de ses yeux de chair quelque objet matériel qui lui rappelât tout au moins, ne dût-il ni le représenter ni l'enfermer, l'Etre immatériel qu'il adorait. Pour satisfaire ce besoin, le prêtre Aaron avait fait fabriquer un veau d'or. Mieux inspiré et plus docile, Moïse offrit l'arche aux regards d'Israël. Il donnait ainsi comme une pâture à des sens exigeants, et, tout à la fois, sauvait de l'idôlatrie et du fétichisme la nature spirituelle de Yahwè.

La suite de la destinée de l'arche réalisa pleinement cette grande idée. Enfermée par Salomon dans le Temple de Jérusalem, cachée dans une cella ténébreuse où personne ne pénétrait, sauf, une fois chaque année, le grand prêtre seul, l'arche devenait à son tour quelque chose d'invisible, d'inaccessible, de mystérieux, et se rapprochait mieux ainsi du grand Dieu qui échappait aux sens. Le Temple, qui n'avait eu d'abord pour raison d'être que d'offrir un abri à l'arche, apparaîtra assez vite moins comme le réceptacle de celle-ci que comme « la

1. Au moment de son transfert du sanctuaire de David à Sion au Temple de Salomon, l'arche ne contenait que ces deux tables de pierre au témoignage de I *Rois*, VIII, 9

2. Voir en particulier l'épisode de la mort subite d'Ouzza, qui n'était pas Lévite frappé par Yahwè pour avoir osé toucher l'arche qui menaçait de tomber de son chariot, II *Samuel*, AI, 6-9.

maison de Yahwè ». L'arche s'efface ; elle disparaît dans une obscurité silencieuse. Après Salomon elle n'est presque plus mentionnée dans les textes [1], et le seul d'entre eux qui lui donne plus qu'une courte allusion semble, en vérité, tinter avec allégresse le glas lugubre de l'oubli.

Quand vous aurez multiplié et fructifié sur la terre, dit Jérémie, (vers la fin du VIIe siècle), en ces jours-là — oracle de Yahwè ! — on ne dira plus : « L'arche de l'alliance de Yahwè ! » Elle ne viendra pas à l'esprit ; on ne se souviendra pas d'elle ; on ne la regrettera pas ; on ne la refera plus [2].

Il en sera comme l'avait prédit Jérémie : il n'y aura plus d'arche dans le Temple de Zorobabel ; il n'y en aura point dans celui d'Hérode. Ces nouveaux Temples, vides de tout objet sacré matériel, ne seront plus que la demeure mystique d'un Dieu qui n'a plus besoin de retenir les yeux charnels de ses serviteurs, et le centre idéal d'un culte qui finira par ne plus pouvoir être borné aux limites des parvis d'une demeure splendide mais inhabitée.

II. — L'ÉPHOD-ORACLE ET LES SORTS SACRÉS

Si les sorts sacrés devaient connaître les mêmes vicissitudes que l'arche et tomber un jour en désuétude comme elle, ils tiennent encore une place de premier plan dans la vie religieuse au cours du règne de Saül et pendant les débuts de David : pour cette courte période, à onze reprises les textes signalent leur emploi, et quelques allusions donnent à entendre que l'on eut recours à eux bien plus souvent encore.

L'appareil sacré se composait d'un éphod, qui, autant que l'on puisse voir, était une sorte de cassette ou de pochette avec des bretelles pour la porter devant la poitrine, puis de deux sorts appelés, l'un *ourim*, l'autre *toummim*, qui pouvaient,

1. Les seuls passages où l'arche est explicitement mentionnée sont : *Jérémie*, III, 16 ; II *Chroniques*, XXXV, 3 ; *Psaumes*, CXXXII (Vulgate, CXXXI), 8. Il y est fait simplement allusion dans *Psaumes*, XXIV (Vulgate XXIII), 7-10 ; XLVII (Vulgate, XLVI), 9 ; LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 61.

2. *Jérémie*, III, 16

par convention, répondre : « oui » et « non ». Ces trois objets semblent avoir été faits de matière précieuse [1]. En droit, il n'y avait qu'un seul éphod pour tout Israel. Déposé dans un sanctuaire officiel (dans celui de Nôb au temps de Saül), ou emporté à la guerre et toujours à la disposition du chef de l'armée, le prêtre lévitique avait seul qualité pour le faire fonctionner. Et cela en vertu d'un privilège plutôt qu'en raison de connaissances secrètes, car, à ce qu'il semble, le mécanisme de l'éphod était assez simple, puisque, pour le faire parler, on procédait uniquement par alternative. L'exemple le plus instructif en est fourni par un épisode de la guerre de Saül contre les Philistins [2]. Au moment d'engager contre eux une poursuite de nuit, Saül fit approcher le prêtre qui portait l'éphod, pour consulter Dieu sur l'opportunité de cette manœuvre. Mais il n'obtint pas de réponse, les sorts n'ayant pas fonctionné, ou, selon une convention rituelle, ayant exprimé de quelque façon que Yahwè se refusait à répondre. Ce refus de Yahwè ne s'expliquait que par une faute de ceux qui l'interrogeaient. Mais quelle était la faute, et qui le coupable ? Les sorts sauraient le révéler.

Alors Saül dit à tout Israël :

— Vous, vous serez d'un côté ; moi et mon fils Jonathas, nous serons de l'autre.

— Fais ce qui est bon à tes yeux, dit le peuple à Saül.

Et Saul dit :

— O Yahwè, Dieu d'Israël ! pourquoi n'as-tu pas répondu à ton serviteur aujourd'hui ? Si c'est en moi ou en mon fils Jonathas qu'est cette iniquité, ô Yahwè, Dieu d'Israël, donne *ourim*. Mais si cette iniquité est en Israël ton peuple, donne *toummim*.

Or, Jonathas et Saül furent pris, et le peuple sortit sauf.

— Jetez le sort, dit Saül, entre moi et mon fils Jonathas. Celui que prendra Yahwè, mourra.

Mais le peuple dit à Saül :

— Cette chose ne sera pas.

Saül l'emporta sur le peuple, et l'on jeta le sort entre lui et son fils Jonathas. Jonathas fut pris [3].

1. Sur ces détails, voir *La Période des Juges*, p. 336, n. 1.

2. I *Samuel*, XIV, 36-46.

3. I *Samuel*, XIV, 40-42 ; au verset 41, il y a lieu de rétablir, avec le grec, l'Itala et la Vulgate, une omission notable de l'hébreu.

C'était lui le coupable, en effet, mais coupable involontaire, puisque, ignorant le vœu de jeûne total fait par son père pour toute l'armée, il avait mangé un peu de miel sauvage ramassé, le long du chemin, au bout de son bâton. Le procédé de la consultation était, on le voit, assez simple en lui-même.

Cette facilité à faire jouer les sorts explique que des particuliers n'hésitaient pas à se procurer un éphod, même en violation de la loi, qui n'en connaissait qu'un. Car ces anciens Hébreux, comme leurs chefs et, d'ailleurs, comme tous les hommes de l'antiquité, ne se risquaient guère dans quelque entreprise d'importance sans avoir pris au préalable l'avis de leur Dieu. Les moyens réguliers ne leur manquaient pas. Outre la prière, qui leur méritait une inspiration d'en haut, ils pouvaient obtenir une direction divine en s'adressant à un prophète, à un voyant, à un prêtre, en interprétant un songe, obtenu de préférence dans un sanctuaire [1]. Pour certains, toutefois, ces moyens n'étaient pas encore suffisants, ou bien les sorts, en raison de leur réponse sans ambiguïté par « oui » et par « non », leur paraissaient offrir une plus grande sécurité et ils se faisaient confectionner un éphod. L'histoire de la période des Juges a signalé deux cas de ce genre, celui de Gédéon et celui de Mikhâ. Gédéon, il est vrai, agissait en qualité de roi ; s'il n'est pourtant pas excusable, du moins son éphod privé jouait-il auprès de lui le même rôle que l'éphod officiel auprès de Saül. Mais comme cet éphod, aussi bien que celui de Mikhâ, simple propriétaire éphraïmite, était accessible au public et consulté par lui, nous devons penser que la pratique de consulter les sorts était assez répandue, même parmi le peuple [2].

1. Outre ces moyens réguliers de consulter Yahwè, il y en avait de condamnés par les lois, comme le recours aux teraphim, aux flèches épointées (I *Samuel*, xv, 23), aux évocateurs de morts ou aux spirites (*ibid.*, xxviii, 4-20).n

2. Que le peuple fût admis à consulter l'éphod de Gédéon, c'est ce qui ressort de *Juges*, viii, 27 : « Gédéon s'en fit faire un éphod qu'il plaça dans sa ville d'Ophra, et tout Israël s'y prostitua après lui ». Pour l'éphod de Mikhâ, il en était de même, comme on le constate par l'exemple de la consultation que les espions danites demandent à son Lévite. Le texte, il est vrai, ne dit pas que celui-ci fit fonctionner l'éphod ; mais ce détail est attesté par l'expression שׁאל באלהים, *shâ'al bélôhîm*, « interroger Dieu », qui est l'expression technique pour la consultation divine au moyen des sorts ou autre moyen. Cf., outre les passages où il s'agit des sorts. I *Chroniques*, x, 13, *shâ'al bâ'ôbh*, « interroger un esprit » ; *Ezéchiel*, xxi, 26, *batherâphim*, « le teraphim » ; *Osée*, iv, 12, *be 'êçô*, « son bois », exemple de rhabdomancie.

Ces sorts privés mis à la disposition des simples particuliers, même si l'on suppose que Yahwè tenait compte de la piété et de la bonne foi de ceux qui les possédaient comme de ceux qui les consultaient, ne pouvaient avoir ni le même caractère ni la même valeur que l'éphod officiel Celui-ci, en effet, ne devait fournir que des réponses infaillibles, et, d'autre part, il semble bien n'avoir été à la disposition que de personnages très notables dans le royaume, et encore à peu près uniquement pour des questions qui intéressaient la nation entière ou un groupe important d'Hébreux [1].

C'est à propos de batailles, de razzias ou d'incidents de guerre que, soit par Saül, comme roi, soit par David, comme chef de l'armée ou comme chef de bande, les sorts sont le plus souvent interrogés. Ils le sont neuf fois dans des cas de cette espèce sur les onze où ils sont signalés, les deux autres se référant, le premier à la désignation de Saül pour roi d'Israël, le deuxième au départ de David pour Hébron quand il quitta le service des Philistins [2]. Pourtant, l'éphod-oracle n'avait peut-être pas, dans la réalité, un caractère presque aussi exclusivement guerrier. S'il le revêt dans la plupart des circonstances, cela pourrait fort bien provenir de ce que les récits où il paraît ne s'occupaient guère eux-mêmes que de conflits à main armée. Le fait qu'on le consulte pour le choix d'un roi montre qu'on l'interrogeait aussi pour des intérêts d'ordre politique [3]. C'est, au surplus, à ce dernier ordre de consultation qu'il conviendrait peut-être de rapporter certaines paroles dites par Yahwè en faveur de David, et qui prédisaient ses victoires ou sa royauté futures.

1. Il serait exagéré de dire que l'on ne consultait l'éphod officiel que pour des intérêts nationaux. En fait, lorsque l'oracle fut, grâce à Abyatar, à la disposition de David, celui-ci l'interrogea pour des faits qui intéressaient seulement lui et sa bande de quatre ou six cents hommes Voir la double consultation à Qeïlâ, pour savoir si Saül viendra et si les gens de Qeïlâ livreront David, I *Samuel*, XXIII, 2-4; 9-12 ; celle de Çiqlagh pour savoir si la contre-razzia de David réussira à atteindre les pillards amalécites, *ibid.*, XXX, 7, 8. Et l'on ne peut dire que David agit ici comme chef du royaume, car, tant que Saül vécut, David protesta de sa déférence à l'égard de l'oint de Yahwè ; cf. I *Samuel*, XXIV et XXVI.

2. On trouvera dans *La Période des Juges*, p. 335, n. 1, les références de ces passages qui commencent avec I *Samuel*, X, 19-22. Y ajouter II *Samuel*, II, 1.

3. Voir ces allusions dans I *Samuel*, XXV, 30 (Abigaïl) ; II *Samuel*, III, 18 (Abner) V, 2 (les tribus d'Israël). Toutes trois rapportent des paroles de Yahwè, il est vrai,

Quoi qu'il en eût été de ces points obscurs, le prestige dont l'éphod et les sorts sacrés jouissaient alors découlait non seulement de ce qu'ils étaient des objets uniques et sacrés servant d'intermédiaires sûrs entre Yahwè et ses oints, mais aussi des services signalés qu'ils rendaient incessamment. Ils en étaient d'autant mieux appréciés que l'arche ne paraît qu'une seule fois, à cette date, sur les champs de bataille, pour guider les chefs et les guerriers de Yahwè des armées. Ils la remplaçaient donc autant qu'ils le pouvaient : sans elle, mais avec eux, on pouvait encore s'avancer au combat, le courage soutenu par l'assurance du succès. Aussi, comme on l'a déjà remarqué ailleurs, la haine de Saül pour David atteignit son paroxysme quand celui-ci, s'étant enfui en Juda, y accueillit Abyatar, le seul survivant des prêtres de Nôb, qui était venu le rejoindre en apportant l'éphod du sanctuaire royal. Privé, et par la faute de sa cruauté sacrilège, de son oracle infaillible, Saül, à la guerre, ne pouvait plus se conduire qu'à l'aveugle, tandis que son rival avait Yahwè avec lui, puisqu'il possédait l'éphod pour l'avertir des dangers et le guider dans sa défense comme dans ses attaques.

Et pourtant, destinée singulière, aussitôt que David est roi, on ne le voit plus recourir aux sorts sacrés. Bien plus, l'oubli où ceux-ci tombent dès lors paraît des plus profonds : ils ne sont plus mentionnés que deux fois dans tout le reste de la Bible, une fois par Osée, vers le milieu du VIIIe siècle avant J.-C., une fois par Esdras-Néhémie, au Ve [1]. L'effacement subit de ces objets si précieux, si révérés, si fréquemment utilisés, ne s'explique pas aisément. On pourrait supposer qu'en

sans allusion à l'oracle. Mais elles pouvaient émaner de lui, puisqu'il avait déjà parlé pour désigner Saül. Toutefois, on peut supposer aussi que les prédictions divines auraient été faites par quelque prophète, par Samuel, par exemple ; cf. I *Samuel*, XIII, 14 ; XV, 28 ; XVI, 11-13.

1. *Osée*, III, 4, parle « des nombreux jours où les Benê-Israël demeureront... sans éphod ni teraphim », suppression qu'il y a lieu de comparer à celle de l'arche, annoncée par *Jérémie*, III, 16, et dont il a été parlé ci-dessus. *Esdras*, II, 63 et le passage parallèle, *Néhémie*, VII, 65, déclarent que ce sera à un prêtre de déclarer, par *ourim* et *toummim*, si les prêtres qui n'avaient point de titres généalogiques pour légitimer leur qualité sacerdotale la possédaient en réalité. Au dire de la Mishnâ, l'usage des deux sorts aurait cessé avant l'exil avec les premiers prophètes. Josèphe (*Antiquitates judaicae*, III, 8, 9) savait que les sorts avaient cessé de répondre deux cents ans avant qu'il composât le Livre III de ses Antiquités, ce qui reporterait aux dernières années de Jean Hyrcan, vers 106, 107 avant J.-C.

réalité ils ne furent pas aussi vite délaissés que ce silence donnerait à le croire. Ils étaient comme la propriété des prêtres lévitiques ; or, du milieu sacerdotal, bien peu de récits d'histoire nous sont parvenus ; si nous en possédions davantage, sans doute y lirions-nous plus souvent que les rois avaient, en telle ou telle circonstance, interrogé l'éphod et les sorts lévitiques. Mais il vaudrait peut-être mieux supposer, ou tout au moins supposer en outre que, sans avoir été abandonnés aussi complètement qu'il le semble, les sorts sacrés ne tardèrent pas à perdre un peu de la vogue dont ils jouirent pendant les premières années de la royauté naissante. A cette même date en effet, le prophétisme, qui jusqu'alors ne paraît guère avoir existé que d'une manière sporadique, se développe, s'organise, se montre, arrive à mener quelques-uns de ses plus illustres représentants jusqu'aux côtés des rois, et c'est à eux que les rois demandent, au moment d'agir, quelle est la volonté de Yahwè. En même etmps, les prêtres du haut sacerdoce qui assurent à Jérusalem le service du Temple, ne sont pas toujours d'un zèle très soutenu ni d'un désintéressement très marqué, comme nous l'apprennent les reproches et les invectives des prophètes à leur adresse. Qu'ils aient à certains moments laissé péricliter l'usage des sorts, cela n'a rien d'invraisemblable, puisque, sous Joas, ils ne s'occupaient même pas des réparations urgentes à effectuer dans le Temple, que, sous Manassé et jusqu'à la veille de la chute de Jérusalem, ils laissèrent le sanctuaire du Dieu d'Israël devenir un panthéon de divinités étrangères [1], et que, trop souvent, la loi et la liturgie fixées par Yahwè devenaient lettre morte pour eux. En trop grand nombre négligents, cupides, oublieux de leurs devoirs, la défiance qu'ils inspiraient atteignait parfois leurs fonctions sacrées, et cela d'autant plus que les prophètes, intègres, rigides et entreprenants, même si l'on redoutait leur rudesse, s'imposaient au respect et à la vénération. C'est ainsi que l'on s'expliquerait peut-être au mieux que l'éphod sacerdotal ait si vite pâli devant le prophète inspiré.

1. II *Rois*, XII, 5-9, sous Joas ; *ibid.*, XXI, 3-7 ; XXIII, 4-12, sous Manassé ; *Ezéchiel*, VIII, 5-18, peu avant la ruine de Jérusalem.

III. — LES AUTELS ET LES SANCTUAIRES

Si grande que fût la vertu d'unification qui émanait de l'arche unique et de l'éphod unique, si notables que fussent les efforts de la royauté naissante vers une centralisation religieuse analogue à la centralisation politique, le temps n'était pas encore venu où le Temple de Jérusalem devait être le centre réel de toute la dévotion du peuple de Yahwè. A la période de la royauté naissante, le nombre des autels s'accroît, et les sanctuaires qui, depuis longtemps, parsèment le royaume, ne sont pas désertés.

Samuel, en sa qualité de Juge, avait érigé un autel dans sa ville de Râmâ [1]. En leur qualité de rois, Saül et David en élevèrent au moins chacun un, dans des circonstances mémorables où « Yahwè les avait fait se souvenir de son nom, était venu à eux, et les avait bénis »[2], où, en conséquence, se trouvaient réalisées les conditions requises par un texte ancien de l'Exode pour l'établissement de nouveaux autels. Celui de Saül fut édifié dans le sud de la Montagne d'Éphraïm, après la grande victoire inopinément remportée sur les Philistins [3]. Comme l'auteur sacré remarque à son propos que c'est par celui-là que Saül « commença à bâtir des autels à Yahwè », il veut sans doute donner à entendre que ce roi en construisit d'autres dans la suite. Lorsque David eut installé l'arche dans sa résidence de Sion, il plaça devant elle un autel muni de cornes [4]. Même si cet autel n'était pas celui de Qiryath-yearim, on le considérerait difficilement comme élevé par une pieuse initiative de David, car, en l'absence de son antique autel remontant à Moïse, qui était alors conservé dans le haut lieu de Gabaon, l'arche avait droit à un autel partout où elle se trouvait. Mais c'en est bien un nouveau que David, selon la parole inspirée de Gad le prophète, aménagea sur l'aire d'Ornâ le Jébuséen, où l'on avait vu se tenir l'ange qui déchaîna la peste en punition du recensement. Cet autel champêtre, que

1. I *Samuel*, VII, 17.
2. Règle archaïque pour l'érection des autels, *Exode*, XX, 24.
3. I *Samuel*, XIV, 35.
4. I *Rois*, I, 50, 53 ; II, 28.

Salomon recouvrit d'un énorme caisson de bronze, devint l'autel monumental du Temple de Yahwè, ou mieux sans doute, supporta l'arche au Saint des Saints [1].

En même temps que s'augmente occasionnellement le nombre des autels, les sanctuaires du royaume continuent comme par le passé à recevoir la visite du peuple fidèle, et même le Temple une fois construit, ne les éclipse pas tous.

Jusqu'à l'achèvement du Temple, la dispersion des objets sacrés confiés depuis Moïse à la garde des Lévites entraînait l'existence de trois sanctuaires qui devaient être chers entre tous aux tenants du yahwéisme mosaïque, et revêtir à leurs yeux une sorte de caractère officiel : c'étaient le sanctuaire de l'arche à Qiryath-yearim, puis à Sion, celui de l'éphod à Nôb, celui de la tente de réunion et de l'autel primitifs à Gabaon.

A Nôb, située à peu de distance au sud de Gabaa, la capitale de Saül, s'étaient retirés les descendants du prêtre Héli après la capture de l'arche et la ruine de son temple à Silo [2]. La ville était bientôt devenue un centre lévitique de notable importance à cause du nombre des prêtres lévitiques qui y résidaient, — il y en avait quatre-vingt-six du temps de Saül, — et surtout à cause de la présence de l'éphod, l'oracle officiel du roi ; aussi l'appelait-on, peut-être couramment, « la ville des prêtres ». L'éphod y possédait une sorte de temple, avec des pains d'offrande posés devant Yahwè, avec des trophées de guerre, avec également, semble-t-il, des étrangers astreints momentanément à y faire les corvées [3]. Lorsque, par haine de David,

1. II *Samuel*, XXIV, 25 ; I *Chroniques*, XXI, 26 ; XXII, 1.

2. Sur Nôb et son sanctuaire, voir les détails fournis par I *Samuel*, XXI, 2-10 ; XXII, 9-23.

3. C'est, semble-t il, ce que l'on pourrait conclure le plus vraisemblablement de la présence dans ce santuaire de Nôb, d'un Édomite du nom de Doëg, qui trahit Ahimélék et l'égorgea, sur l'ordre de Saül, avec tous les autres prêtres, sauf Abyatar. La présence de cet étranger au sanctuaire pourrait montrer qu'il était serviteur de Yahwè. Mais cette interprétation ne paraît guère s'accommoder de la qualification de l'Édomite par le terme « נעצר, *né'çâr* devant Yahwè », I *Samuel*, XXI, 8. Bien que le sens de ce terme soit obscur, il ne conduit pas naturellement à l'interprétation indiquée ci-dessus. En effet, au verset 6, à propos de la femme avec laquelle les guerriers de David s'interdisent tout rapport à la veille d'une expédition, l'auteur emploie le participe qal, עצירה, *'açûrâ*, « empêchée, objet de retenue ». Ce mot a un sens technique religieux : la femme est *tabou* pour David et ses gens quand ils partent combattre. (Le sens de *'âçûr*, au masculin, est inverse dans *Jérémie*, XXXVI, 5 : le prophète, étant *'âçûr*, ne peut entrer dans le temple ;

Saül eut massacré les prêtres porteurs de l'éphod, égorgé leurs familles, renversé leur ville, et que Abyatar, le seul survivant, se fut enfui vers David avec l'éphod, Nôb, même après sa reconstruction, perdit toute signification religieuse. Elle était ainsi englobée dans la destinée tragique qui devait frapper, par châtiment divin, la famille d'Héli [1]. Abyatar lui-même, malgré tout son attachement pour David, ne pourra s'y soustraire : son éphod, à l'honneur pendant sa vie vagabonde de fugitif, disparaît de l'histoire dès que l'arche y reparaît ; lui, après avoir été l'un des deux prêtres d'État, sera banni sur ses terres d'Anathôth, et sa postérité, frappée de déchéance avec lui, n'occupera plus qu'un rang sacerdotal subalterne [2].

A quelque distance au nord-ouest de Nôb, sur une colline élevée qui lui faisait comme un piédestal magnifique, se dressait un autre sanctuaire bien plus fameux, à qui sa position faisait donner le nom de « grand haut lieu », et qui dut avoir une destinée très intéressante à en juger par de trop rares renseignements échappés à l'oubli : c'est le sanctuaire de Gabaon. Son installation, ou plutôt sa transformation yahwéiste, remontait à la conquête de Canaan par Josué. Un assez long récit [3], qui ne manque pas de saveur piquante, raconte comment les Gabaonites et les alliés de leur tétrapole réussirent à obtenir par ruse, de la naïveté flattée des princes hébreux, de n'être

c'est lui qui est *tabou* pour le temple. Pourtant, contre cette manière de voir, cf. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie*, p. 265). L'emploi du même verbe par le même auteur à deux versets de distance doit impliquer un sens analogue d'empêchement, et, comme il lui donne la forme passive très forte niphal, il a sans doute l'intention d'en renforcer encore la signification. On traduirait donc bien *né'çâr* par « séquestré ». Quant à l'objet de cette séquestration, plusieurs conjectures sont proposées. Celles qui veulent que ce soit pour une impureté légale, dont Doëg viendrait se libérer, ne sont pas vraisemblables, puisque Doëg est « devant Yahwè », c'est-à-dire dans le sanctuaire, où, impur, il n'aurait pu pénétrer. La présence comme incubant attendant un songe révélateur du remède, ou comme fugitif implorant protection, ne s'accorde point avec le sens passif fort du niphal. Ce sens favoriserait plutôt l'idée d'un emprisonnement, par exemple pour accomplir quelque corvée au service des prêtres. Cette interprétation cadrerait avec la qualité d'étranger, de Doëg, et la situation de celui-ci correspondrait à celle des Gabaonites, définie par *Josué*, IX, 20-27. De plus, elle expliquerait au mieux l'attitude de Doëg, qui se fait délateur et bourreau des prêtres, avec un manque de scrupule où se trahit de la haine pour les prêtres qui lui font servir un Dieu qu'il n'adore pas.

1. I *Samuel*, II, 31-36 ; III, 11-14.

2. Voir, ci-dessous, le paragraphe consacré au Sacerdoce lévitique.

3. *Josué*, IX.

pas exterminés comme les autres Cananéens. Leur supercherie découverte, ils furent épargnés, mais ils durent désormais assurer les corvées de bois et d'eau dans le sanctuaire de Yahwè. Avant de remplir ce pénible service au Temple de Jérusalem, quand celui-ci eut été construit, ils s'en acquittèrent sans doute dans le haut lieu de Gabaon, où, à la place du culte des dieux vaincus, on avait établi le culte de Yahwè vainqueur. Un silence obscur de plusieurs siècles enveloppe ensuite l'histoire du sanctuaire de Gabaon. Mais il reparaît en trois circonstances de haut intérêt, pendant les règnes de David et de Salomon.

Pour des raisons où, comme on l'a expliqué ailleurs, une pointe de diplomatie se mêlait à beaucoup de piété, David, dans le temps qu'il exaltait l'arche, prit également à cœur de renouveler l'éclat du culte dans le sanctuaire de Gabaon. Celui-ci possédait le tabernacle et l'autel de l'arche, qui remontaient à Moïse [1]. Depuis quand ? Le tabernacle, ou tente de réunion, s'il était réellement conservé à Silo sous le prêtre Héli [2], pourrait, après la destruction de ce sanctuaire par les Philistins, avoir été transporté à Gabaon. En tout cas, l'autel antique devait s'y trouver depuis longtemps, peut-être depuis la conquête pacifique de ce grand haut lieu, auquel il aurait fait revêtir par sa seule présence le caractère d'un lieu saint yahwéiste. Quoi qu'il en puisse être de ces origines obscures Gabaon avait sans conteste des titres de premier ordre à l'attention de David, qui, dût-ce être aux dépens de Jérusalem, confia à la branche aînée des prêtres aaronides et à son chef, un prêtre du nom de Sadoq, la charge d'y offrir des holocaustes journa-

1. Ces deux objets sont nommés tantôt ensemble, tantôt séparément, comme se trouvant à Gabaon, dans I *Chroniques*, XVI, 40 ; XXI, 29 ; II *Chroniques*, 1,3,6, 13. Parce que I *Rois*, III, 4, parallèle à ce dernier passage ne mentionne ni la tente ni l'autel, ce n'est pas une raison pour contester la présence de ces deux objets à Gabaon. Puisque l'on avait conservé l'arche de Moïse, on pouvait bien avoir conservé aussi d'autres parties du mobilier cultuel de cette même période lointaine. N'avait-on pas gardé de même le Serpent d'airain de Moïse, qui dura jusqu'au règne d'Ézéchias, II *Rois*, XVIII, 4 ? Et les musulmans ne possèdent-ils pas encore aujourd'hui l'étendard du prophète ?

2. Ce n'est point par arbitraire que nombre d'exégètes doutent de l'exactitude de ce renseignement fourni par I *Samuel*, II, 22 b, mais parce que cette deuxième moitié du verset, laquelle d'ailleurs s'articule de façon un peu dure avec la première, manque dans le texte grec de *Vaticanus*. Le détail, qui aurait d'autant plus de prix que l'on y trouve une des très rares mentions de la participation des femmes au culte officiel, demeure donc douteux.

liers sur l'autel et près de la tente vénérables [1]. La seconde mention du sanctuaire de Gabaon est affreusement tragique. On se souvient que c'est dans ce lieu saint que les Gabaonites, ayant obtenu de Yahwè et de David l'exacte vengeance des exterminations systématiques que Saül avait opérées chez eux, livrèrent au supplice sept descendants de ce roi [2]. Enfin, ce n'est plus dans un jour sinistre, mais en pleine splendeur, que le haut lieu de Gabaon apparaît une troisième fois, lorsque Salomon, au début de son règne, y vint sacrifier à la tête d'un cortège nombreux et brillant et y fut favorisé de ce songe où il demanda à Yahwè de lui accorder la grâce d'être un roi sage et intelligent [3].

L'attitude de David et la démarche de Salomon disent assez toute l'importance que ces deux rois reconnaissaient au sanctuaire de Gabaon. Toutefois, n'était-il pas un peu gênant pour eux, au moment où ils songeaient à donner à l'arche sainte une place de choix loin au-dessus de tous les autres objets sacrés, et à faire de Jérusalem la ville sainte sans rivale ? Qu'ils y aient travaillé avec patience et habileté, c'est ce que l'on peut supposer sans crainte d'erreur à voir le soin qu'ils prirent l'un et l'autre d'attirer Sadoq de Gabaon à Jérusalem. Ils y réussirent pleinement. Un jour, la tente de réunion, qui faisait, avec l'autel plaqué de bronze, l'orgueil de l'ancien sanctuaire gabaonite, prendra le chemin de la jeune capitale pour aller enrichir le nouveau sanctuaire de l'arche [4], et, comme on le dira un peu plus loin, Sadoq, désertant sa colline sacrée, viendra au Mont Sion pour fonder la lignée sacerdotale du Temple de Jérusalem. Privé de ses prêtres, dépouillé de sa seule richesse, le grand haut lieu de Gabaon n'aura plus désormais pour retenir l'attention sur lui que le prestige éteint de son passé, un tombeau de Samuel, vénéré depuis des générations, la puissance militaire de son étroit plateau et la beauté de l'horizon qui se déploie autour de son incomparable belvédère [5].

1. I *Chroniques*, XVI, 39-42 ; XXI, 29.
2. II *Samuel*, XXI.
3. I *Rois*, III, 4-15 et le passage parallèle II *Chroniques*, I, 2-13.
4. I *Rois*, VIII, 4.
5. Sur les raisons de convenance pour identifier Gabaon avec Néby Samouîl,

Ainsi, l'éphod avec son sanctuaire de Nôb, le tabernacle et l'autel antiques avec leur sanctuaire de Gabaon disparaissaient presque en même temps devant l'arche et son sanctuaire de Jérusalem. Son rayonnement, quand elle résidait à Qiryath-yearim, ne paraît pas avoir été considérable. Elle n'avait pas de temple : la maison d'un habitant était son abri. Elle n'était pas desservie par des Lévites : elle était simplement gardée par Abinadab et par ses fils. Aucune mention n'est faite alors d'elle, si ce n'est pour dire qu'on n'allait pas la visiter beaucoup [1]. Pourtant elle n'était oubliée ni du peuple, qui la regrettait pour tout ce qu'elle symbolisait de force et de grandeur nationales, ni des deux rois qui comprirent qu'elle devait être comme la pierre d'angle de leur nouvel édifice politique. Aussi, quand le Temple qui devait la renfermer eut été terminé, quel autre sanctuaire pouvait se comparer à celui de Jérusalem ? Assurément, le principe de sa haute valeur, c'était l'arche et, avec l'arche, c'était Yahwè lui-même, puisqu'il y avait sa demeure. Mais il est juste de reconnaître aussi l'importance même religieuse que le Temple tirait de sa beauté et de sa richesse. A Silo, jadis, l'arche et Yahwè demeuraient également dans un temple. Mais de Silo à Jérusalem, quel contraste ! Là-bas, un sanctuaire modeste dans une petite ville ; pour le desservir, un vieux prêtre avec ses deux fils, un enfant aux cheveux longs de naziréen et quelques femmes ; des serviteurs qui, la fourchette à la main, discutent avec le pèlerin, tout en piquant dans la marmite un morceau de viande pour leurs maîtres ; une épouse stérile qui vient toute seule pleurer et prier devant l'arche ; des visiteurs surpris par le vin du festin sacré, et que le prêtre admoneste vertement : tableau rustique d'une piété pastorale, toujours simple et parfois grossière. Rien de

et sur les vestiges archéologiques du sommet, voir VINCENT, *Néby Samouil*, dans *Revue Biblique*, 1922, pp. 360 et suiv. L'identification, toutefois, est encore discutée, malgré sa grande probabilité, beaucoup tenant toujours à placer en ce lieu Miçpâ de Benjamin. Le fait que le sanctuaire de Gabaon se trouverait ainsi en dehors de la ville, n'est pas une objection contre, et serait peut-être plutôt une raison pour l'identification. Le même cas se retrouvait à la ville non nommée de I *Samuel*, IX (cf. verset 14), et à Jérusalem, le temple étant en dehors de la ville.

1. I *Chroniques* XIII, 3. Ce passage important est négligé par certains exégètes qui affirment que l'emploi de l'arche à la guerre par Saül était tellement normal que les auteurs sacrés ne le signalaient pas.

cela n'est plus de mise autour du Temple. Jérusalem est la capitale d'un vaste royaume ; son Temple est le sanctuaire royal. Dans l'une et l'autre, rien n'est mesquin ; tout, au contraire, y porte témoignage de l'essor étonnamment rapide que la nation vient de prendre, et si Salomon apparaît à ses sujets dans une gloire éclatante, quelle doit être, dans la pensée de tous, la grandeur du Dieu que sert et devant qui se prosterne un roi si magnifique ? David, par ses victoires, avait manifesté la puissance de Yahwè ; par les splendeurs de son temple, Salomon exalta la majesté divine.

A côté de ces trois sanctuaires lévitiques, où étaient gardés et utilisés des objets sacrés existant depuis les origines du yahwéisme, il y en avait trois autres, ceux de Miçpâ, de Galgala et d'Hébron, dont l'importance paraît avoir été surtout de l'ordre politique. En sa qualité de livre d'inspiration uniquement religieuse, la Bible ne touche qu'incidemment aux organisations sociales et politiques qui se succédèrent en Israël au cours des siècles. Cependant, ses nombreuses allusions et, au surplus, les analogies de l'histoire des États anciens, nous induisent à penser que le peuple élu avait, comme tous les autres peuples, une vie politique intense et souvent agitée. Dans les régimes antiques où l'autorité n'était aux mains ni d'un roi absolu ni d'un tyran autocratique, le peuple, ou mieux les pères de famille et les citoyens tenaient un rôle prépondérant. Ils se réunissaient en assemblées périodiques ou occasionnelles, en des lieux ou des villes toujours les mêmes, et là, en présence de la Divinité et avec le concours des chefs religieux, traitaient des intérêts courants de la nation, et tranchaient les questions nées de circonstances exceptionnelles, du progrès des mœurs ou de la turbulence des esprits.

Parmi les villes politiques de ce genre, le sanctuaire de Miçpâ de Benjamin semble avoir eu, dès les premiers temps de l'occupation de Canaan, une importance prédominante. Situé dans le sud de la Montagne d'Éphraïm, il occupait une position centrale pour tout le pays hébreu à l'ouest du Jourdain et constituait comme un foyer national pour les tribus voisines qui, jusqu'à l'intervention de Juda avec David, exercèrent

une grande influence sur les affaires générales d'Israël. Six des assemblées plénières qui s'y tinrent nous sont connues [1]. Deux d'entre elles eurent lieu à propos de l'affaire du Lévite d'Éphraïm. Une troisième, au cours de la judicature de Samuel, qui, au surplus, y tenait annuellement une assemblée périodique. La quatrième fut de même convoquée, présidée et dissoute par Samuel parvenu au terme de son mandat de Juge, et le futur roi d'Israël, Saül, y fut désigné au moyen des sorts sacrés parmi toutes les tribus groupées régulièrement par clans, familles et citoyens. Enfin, tellement ces anciennes traditions locales sont tenaces, c'est encore à Miçpâ que, après la ruine de Jérusalem, serait installé par les Chaldéens le gouverneur judéen des survivants du désastre et que, même au temps des Macchabées, les Juifs se rendraient encore une fois, « parce qu'il y avait eu là, jadis, un lieu de prière pour Israël ». La tenue d'assemblées politiques du peuple dans une ville qui n'était pas l'un des sanctuaires lévitiques, manifeste à quel point la vie nationale des périodes anciennes, tout en étant, cela va de soi, pénétrée de pensées religieuses, se maintenait dans une certaine autonomie à l'égard des représentants attitrés de la religion.

La même remarque est à faire au sujet des deux autres centres politiques de Galgala et d'Hébron, qui étaient l'un et l'autre, mais Hébron surtout, des sanctuaires antiques des plus renommés, sans avoir des attaches lévitiques très apparentes. Dans le premier, Saül fut proclamé roi par le peuple assemblé, à la suite de sa victoire sur les Benè-Ammôn, qui assiégeaient Yâbêsh ; en outre, il y convoqua des guerriers avant la guerre des Philistins et après celle des Amalécites [2]. Dans le second, l'onction consécratrice fut conférée à David en vue de la royauté, d'abord par les Judéens, puis par les Israélites [3]. Même après le transfert de l'arche à Jérusalem, Hébron garda toute son importance ; et les Judéens, à qui cette ville sainte appartenait,

1. *Juges*, xx, 1, 3 ; xxi, 5, 8. — I *Samuel*, vii, 5-12, 16. — *Ibid.*, x, 17. — *Jérémie*, xli, xlii. — I *Macchabées*, iii, 44 et suiv.

2. I *Samuel*, xi, 14, 15 ; xiii, 4 et suiv.; xv, 12. Ce Galgala, situé entre Jéricho et le Jourdain, ne semble pas avoir été celui où Samuel passait une fois l'an dans sa tournée de Juge, qui le menait également à Béthel et Miçpâ. Il s'agit ici plutôt du Galgala situé au nord de Béthel. Cf. I *Samuel*, vii, 15-17.

3. II *Samuel*, ii, 4 ; v, 1-3.

s'appliquaient à ne pas la laisser décroître en face du sanctuaire de la capitale, à l'égard duquel ils n'étaient peut-être pas sans quelque jalousie. En tout cas, ce fut l'une des habiletés d'Absalom, qui nourrissait dans son esprit des projets de révolte contre son père, de s'y transporter en grande pompe pour s'y faire donner à son tour l'onction royale, et pour y pousser, au milieu d'échos sympathiques, le premier appel à la rébellion.

Après avoir parlé avec quelques détails des trois sanctuaires lévitiques et des trois sanctuaires politiques, qui tiennent une si grande place dans l'histoire de la royauté naissante, il suffira de mentionner brièvement les autres sanctuaires qui paraissent à l'occasion dans les textes relatifs à cette même période. Parmi eux, les uns, plus renommés, étaient visités par des pèlerins venus de loin ; les autres, plus modestes, n'étaient guère fréquentés que par les habitants de la ville ou de la bourgade au voisinage de laquelle ils étaient établis. Ce dernier caractère est très apparent dans ce haut lieu de la ville non nommée du pays de Çouph, où Samuel se rend pour présider un festin sacré municipal, auquel il assiste ayant à ses côtés Saül, le candidat désigné par Yahwè à la royauté [1]. Un autre haut lieu, sanctuaire local aussi, est signalé à Gabaa ; Saül vient s'y asseoir à l'ombre du térébinthe sacré, et, la lance à la main, y préside le conseil de ses chefs de guerre [2]. D'autres lieux saints pouvaient avoir plus de notoriété. Tels, par exemple, le haut lieu de Gabaa de Dieu, et, si c'en était un, comme il n'est pas invraisemblable, celui des Nâyôth de Râmâ, qui sont tous deux fréquentés par les confréries de *nâbhîs* pour leurs cérémonies d'inspiration [3]. Tel aussi, Béthel, antique sanctuaire patriarcal, où l'on venait apporter à Yahwè de modestes offrandes champêtres, et Bethléem, où Samuel va sacrifier une génisse, où la famille de David célébrait chaque année, à une nouvelle lune, sa fête particulière [4]. Et il faut, hélas ! citer, en terminant, les sanctuaires païens, que Salomon, esclave des principes de

1. I *Samuel*, IX.

2. I *Samuel*, XXII, 6, après correction de « *râmâ* » en « *bâmâ* », d'après le grec de *Vaticanus* et celui de Lagarde.

3. I *Samuel*, X, 5-7 ; XIX, 18, 19.

4. I *Samuel*, IX, 3 ; XVI, 1-5 ; XX, 6.

la politique internationale, avait dû élever aux alentours de Jérusalem, et peut-être non loin du temple de Yahwè, pour ses femmes étrangères et pour leur nombreuse suite [1].

Cette multiplicité des sanctuaires répondait aux besoins, aux idées et à la piété de l'époque. Le Temple fastueux de Jérusalem n'y remédia guère tout d'abord. Sa splendeur put bien, pendant quelques années, jeter par contraste quelque ombre sur tous les autres lieux saints. Mais il ne les plongea pas dans l'oubli, et ne fit pas le vide autour d'eux. Sa véritable destinée ne commença en réalité qu'après sa ruine par les Chaldéens, en 586 avant J.-C. Jusque là, Israël, qui a fait schisme, l'ignore presque entièrement, et, en Juda même, de pieux rois, Asa, Josaphat, Ézéchias, Josias, ont beau tour à tour, par des édits et par la violence, entreprendre une guerre d'extermination contre les hauts lieux locaux, ceux-ci renaissent, l'orage passé, comme de mauvaises herbes que ni le feu ni la faucille ne peuvent détruire. Ce n'est qu'au retour de la captivité, quand Israël ne sera plus qu'une poignée d'hommes, et la terre sainte qu'un étroit canton, que le Temple, rebâti, commencera d'être l'unique sanctuaire du peuple de Dieu.

IV. — LE SACERDOCE LÉVITIQUE ET LE SACERDOCE ROYAL

Dans la grande majorité des multiples sanctuaires d'Israël, le service divin devait être assuré par des membres de la tribu de Lévi. Le sanctuaire royal de Nôb, en effet, au moment de sa destruction sacrilège par Saül, ne groupait que quatre-vingt-six prêtres lévitiques ; les nombreux autres membres de la tribu étaient donc dispersés dans les lieux saints du territoire, où, ne possédant pas de domaines étendus, ils tiraient du service des autels une bonne part, la meilleure peut-être, de leur subsistance et de celle de leur famille. Ils n'étaient même pas toujours absents des sanctuaires les plus modestes, comme le montre l'exemple de Mikhâ, qui, après avoir établi son fils prêtre de son petit temple domestique, considéra comme une heureuse fortune de pouvoir le remplacer très avantageusement par

1. I *Rois*, XI, 4-8.

un Lévite errant, dont il loua les services moyennant un salaire annuel.

Dans la tribu lévitique, toutefois, il y avait une famille privilégiée. C'était celle qui descendait d'Aaron, frère de Moïse. Son privilège, n'eût-il pas découlé d'une institution divine, était assez naturel, car on sait que, dans l'antiquité, la connaissance des rites et des prières traditionnelles constituait très souvent un bien familial, et qu'une famille sacerdotale en gardait la possession exclusive de génération en génération [1]. Aussi n'y a-t-il pas de doute que Moïse, ayant été le promulgateur du yahwéisme, associa sa tribu et plus particulièrement sa propre famille, à la destinée de la nouvelle forme religieuse dont Yahwè lui avait commis la charge. Cette disposition primitive ne changea pas au cours des siècles qui suivirent. Le peuple, dans son ensemble, la respectait par une pieuse soumission à une tradition religieuse et, d'ailleurs, légale; les Lévites, en général, s'y conformaient par esprit de corps ; et il est compréhensible que les Aaronides l'aient maintenue et, au besoin, défendue comme un bienfait divin et comme un patrimoine de famille.

A cette portion privilégiée de la tribu lévitique revenait tout naturellement le service des sanctuaires les plus importants, notamment de ceux qui conservaient les reliques cultuelles du temps de Moïse ; ce sont des Aaronides que nous avons rencontrés auprès de l'arche à Silo, auprès de l'éphod à Nôb, auprès du tabernacle et de l'autel mosaïques à Gabaon. Mais les prêtres de ces sanctuaires n'appartenaient pas à la même branche. Ceux de Gabaon continuaient celle d'Éléazar ; ceux de Silo, transférés ensuite à Nôb, celle d'Ithamar, tous deux fils d'Aaron. Or, Aaron avait bien eu quatre fils ; mais les deux premiers étant morts sans postérité, le troisième Éléazar, était devenu le chef de la branche aînée ; Ithamar, le quatrième, le chef de la branche cadette [2]. Ici, comme lors-

1. Tel était, par exemple, le cas de la famille des Eumolpides à Éleusis. De même aujourd'hui, chez les musulmans, bien qu'il n'y ait pas de sacerdoce proprement dit, les descendants de Mahomet jouissent de certaines prérogatives religieuses.

2. *Exode*, VI, 23 ; *Nombres*, III, 2-4 ; XXVI, 60, 61 ; I *Chroniques*, VI, 3 ; XXIV, 1. 2 La généalogie de la branche d'Éléazar est seule donnée assez longuement, en deux

qu'il s'agissait de l'héritage de la fortune familiale, le droit d'aînesse jouait de lui-même, si bien que la branche d'Éléazar possédait, sur la branche d'Ithamar, un droit de priorité pour le culte et de préséance dans les honneurs.

Ce droit, conforme à tout ce que nous savons sur les lois et usages de l'antiquité en pareille matière, elle le perdit pourtant momentanément : à Silo, ce n'est pas elle qui dessert

exemplaires : 1°, I *Chroniques*, VI, 35-38 (Vulgate, VI, 50-53), qui part d'Aaron et s'arrête à Achimaas, fils de Sadoq ; — 2°, *ibid.*, V, 27-41 (Vulgate, VI, 1-15), qui part de Lévi et s'arrête à Josédec, déporté au temps de Nabuchodonosor. La première de ces généalogies peut être considérée comme un doublet de la partie correspondante de la seconde, qu'elle reproduit exactement, sinon pour la formule généalogique, du moins pour la succession des noms. Mais on pourrait tout aussi bien l'envisager comme un document original, qui s'arrêtait au Xe siècle, et que l'on a respecté en ne le complétant pas et en l'insérant tel quel. La deuxième généalogie, la plus longue, a fourni l'occasion de nombreuses critiques, la plupart injustifiées parce que l'on a voulu y voir ce qu'elle ne présente pas. D'abord, on veut la considérer comme une liste des grands prêtres ayant été en fonction depuis Aaron jusqu'à la captivité, et on lui reproche d'omettre les prêtres Joyada (II *Rois*, XI, XII), Urie (*ibid.*, XVI, 10), Azarias (II *Chroniques*, XXVI, 17), un autre Azarias (*ibid.*, XXXI, 10). Mais rien dans le texte n'autorise, et encore moins n'oblige, à envisager cette généalogie comme celle des grands prêtres. Elle se présente simplement comme une généalogie de la branche sacerdotale par les aînés. Or, on sait que, pas plus pour la succession au trône que pour la succession à l'autel, l'aîné n'était toujours l'héritier obligatoire de la fonction paternelle. Le Talmud observe que le grand prêtre avait, pour l'ordinaire, son fils aîné comme successeur, mais que parfois, à celui-ci, on pouvait préférer un fils plus jeune. Aussi les lacunes que l'on relève dans cette généalogie s'expliquent tout naturellement, en premier lieu, par le fait que tel ou tel des grands prêtres non inclus dans la généalogie n'était pas le fils aîné de son père. En second lieu, puisque nous n'avons pas ici une liste de hauts fonctionnaires, mais une généalogie familiale, il faut estimer ce texte comme tel et admettre que, suivant un usage connu et attesté, il peut avoir omis un ou plusieurs noms : c'est le procédé de la généalogie d'Esdras, qui, entre ce prêtre du Ve siècle et Sadoq du Xe, ne compte que quatre noms (*Esdras*, VII, 1), le procédé aussi de la généalogie de Jésus au prologue de l'évangile selon saint Mathieu. En outre, on prétend relever le caractère artificiel de cette généalogie en remarquant qu'elle porte la trace d'un système chronologique conventionnel, correspondant à celui qui compte 480 ans depuis l'exode jusqu'à la fondation du Temple, I *Rois*, VI, 1 (cf. *La Période des Juges*, pp. 411-413). En effet, si l'on veut bien couper cette liste de 23 noms après Ahimaaç, fils de Sadoq, on a 12 noms pour cette première tranche ; et, bien que la deuxième n'en présente que 11 jusqu'à Josédec, on en obtiendra 12 en y ajoutant Josué, le prêtre du retour. Ce traitement est, en réalité, aussi arbitraire qu'ingénieux. Car on ne voit pas pourquoi faire une coupure après Ahimaaç ; s'il en fallait une, elle devrait se trouver plutôt avant ou après Sadoq, qui, en devenant premier prêtre du temple de Salomon, inaugura non seulement un service tout nouveau, mais encore, comme on le dira ci-dessous, une lignée sacerdotale appelée à un rang privilégié. De plus, pourquoi ajouter Josué, le prêtre du retour, à cette généalogie qui s'arrête à Josédec, le prêtre de la captivité ? C'est là une retouche toute systématique, inspirée par une fausse estimation d'une liste à laquelle il faut laisser son caractère naturel très apparent, celui d'une simple généalogie d'une lignée des Aaronides appartenant à la branche d'Éléazar. — Les objections faites à la valeur de ce texte I *Chroniques*, V, 27-41, sont formulées dans les ouvrages critiques qui s'y réfèrent. On en trouvera le résumé dans BENZINGER, *Die Bücher der Chronik*, pp. 21, 22.

l'arche, le plus précieux des objets sacrés mosaïques, mais bien la branche d'Ithamar, alors représentée par la famille du prêtre Héli. D'où pouvait provenir ce bouleversement ? Y avait-il eu décadence des uns, usurpation des autres, ou entente entre les uns et les autres, ou encore intervention des cheikhs et du peuple, comme il y aura plus tard, dans un cas de ce genre, intervention d'un roi ? [1] La pénurie des textes laisse constater le fait sans en donner, sans permettre même d'en proposer une explication. C'est seulement au temps où David transporte l'arche à Jérusalem que, subitement, nous retrouvons, chargée par lui du sanctuaire de Gabaon la branche aînée d'Éléazar, qui était perdue de vue depuis le commencement de la période des Juges. Aussitôt, la situation respective des deux branches sacerdotales change pour rentrer dans la légalité [2]. L'une et l'autre passent au service de l'arche, à Sion sous David, au Temple sous Salomon. Mais si les représentants de l'une et de l'autre y sont associés, Sadcq, de la branche aînée, y a toujours le pas sur Abyatar, de la branche cadette. On entrevoit aisément que si Sadoq s'accommodait avec fierté de sa situation rétablie, Abyatar n'était pas sans souffrir de sa situation diminuée. Les deux prêtres s'enten-

1. Destitution, par Salomon, d'Abyatar au profit de Sadoq. Ce fait va être rappelé un peu plus loin.

2. Le mot de « légalité » est peut-être un peu fort, car bien que la branche de Sadoq n'eût pas la charge du service de l'arche à la fin de la période des Juges, nous ne savons pas, faute de textes, quel rang et quelle importance on accordait au sanctuaire de Gabaon, qui lui était dévolu sans doute depuis fort longtemps. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'arrêter à la question de savoir qui était le prêtre en chef officiel, au temps où Héli, de la branche cadette, servait l'arche à Silo. Cette question, le Chroniqueur lui-même ne se l'est point posée, ou bien il l'a écartée volontairement, car lui, qui est prodigue de listes généalogiques, ne donne pas celle d'Héli à Abyatar, qu'il eût été pourtant facile d'établir par I *Samuel*. Dire qu'il l'aurait omise par une partialité tendancieuse à l'égard des descendants de Sadoq, c'est s'inspirer de la fausse interprétation de la généalogie de I *Chroniques*, v, 27-41, dont il a été parlé ci-dessus ; en outre, c'est oublier qu'il attribue un rôle non sans importance à Abyatar, descendant d'Héli, lors du transfert de l'arche, et que, enfin, il mentionne Ahimélék, fils d'Abyatar, à côté de Sadoq, lorsqu'il s'agit de répartir en classes les prêtres des deux branches d'Éléazar et d'Ithamar, I *Chroniques*, xv, 11 ; xxiv, 3, 6. La question s'est, au contraire, posée pour Josèphe. Il l'a résolue délibérément en affirmant qu'à partir de Bocci, troisième descendant d'Éléazar, les prêtres de cette branche avaient passé à l'état de simples particuliers, tandis que l'archisacerdoce était aux mains de la descendance d'Ithamar. Mais sa solution est trop précise pour être exacte, car il fait d'Héli le premier des Ithamarides à avoir été grand prêtre, et sûrement Bocci était mort depuis longtemps quand Héli, qui vivait à la fin de la période des Juges, était prêtre de l'arche à Silo.

dirent encore pour porter l'arche, pour soustraire David aux atteintes des rebelles d'Absalom et pour hâter son retour auprès de ses sujets. Une heure vint où ils ne s'entendirent plus. Ce fut lorsqu'il s'agit de savoir qui succéderait à David, d'Adonias ou de Salomon. Abyatar tenait pour celui-là, Sadoq pour celui-ci. Salomon l'ayant emporté, du même coup Sadoq pouvait être sûr de garder le premier rang, qui lui appartenait. Il était même destiné à mieux encore. L'ancêtre de son rival, Héli de Silo, avait montré tant de faiblesse, et les deux fils d'Héli, Hophni et Pinhas, s'étaient portés à tant de désordres, que sur cette famille pesait la malédiction de Yahwè. Deux fois déjà, elle l'avait senti s'appesantir lourdement sur elle : la perte de l'arche et la ruine de Silo, puis le massacre de presque tous ses représentants à Nôb, étaient les deux premiers actes de la vengeance divine ; le dernier fut la déchéance d'Abyatar, que Salomon prononça à la suite d'une maladresse de son frère Adonias. Par respect pour la mémoire de son père, dont Abyatar avait été l'ami fidèle en de très mauvais jours, par vénération pour le caractère sacré de ce prêtre porteur de l'arche, il ne le mit pas à mort comme Adonias et Joab ; il lui enleva son titre de prêtre d'État, remit ses pouvoirs à Sadoq, et l'exila dans ses terres d'Anathôth [1]. Sadoq restait seul ; la branche aînée des Aaronides retrouvait son rang privilégié ; elle le gardera, et si les fils d'Ithamar lui furent adjoints un temps pour le service du Temple, « les fils de Sadoq » auront jusqu'à la ruine la charge exclusive du haut service religieux à Jérusalem [2].

Par la vertu des principes qui avaient présidé à son institution lors de la révélation du Sinaï, non moins que par la force des changements qui se produiraient avec le temps dans les idées et dans les mœurs, le sacerdoce de la descendance d'Aaron

1. I *Rois*, II, 26-27, 35.

2. Sur la participation des Ithamarides au service du Temple, voir, ci-dessous, le paragraphe consacré au Culte. L'expression « fils de Sadoq » est celle par laquelle Ézéchiel (XL, 46 ; XLII, 19 ; XLIV, 15 ; XLVIII, 11) désigne les prêtres à qui est réservé le service liturgique dans son temple idéal. Cette expression n'implique point que ces prêtres ne pouvaient se rattacher à un ancêtre plus lointain que Sadoq' mais que seule la lignée de ce premier prêtre du temple de Salomon devait être qualifiée, à l'exclusion des lévites venus des sanctuaires provinciaux, et peut-être même à l'exclusion des fils d'Ithamar, pour servir au temple des temps futurs.

finirait par être effectivement seul qualifié pour l'exercice des fonctions proprement sacerdotales. Aussi l'importance exclusive que prend ce sacerdoce lévitique dans les écrits émanés de lui ou inspirés par lui, s'explique naturellement par la conscience qu'il avait de ses droits théoriques et par son désir de les voir enfin passer dans la pratique. Mais ses efforts mêmes pour y aboutir devraient donner à penser qu'il n'y réussit pas dès l'instant où il fut constitué. Ce n'est pas que les autres tribus d'Israël, qui avaient embrassé le yahwéisme, contestassent le privilège des prêtres de la tribu de Lévi, chargés d'assurer le culte de leur confédération ; on a vu qu'elles tenaient, au contraire, à les avoir dans leurs sanctuaires. Mais avant d'être toutes unies dans la religion de Yahwè, chacune d'elles avait ses usages rituels ; et, de même que l'édit de Constantin, qui proclamait le christianisme religion d'État, ne fit pas disparaître, du jour au lendemain, tous les sanctuaires et tous les usages païens, de même le décret promulgué par Moïse sur le sacerdoce yahwéiste n'arriva point à changer subitement toutes les pratiques cultuelles des tribus. L'histoire, de fait, oblige à signaler l'existence et à ne pas méconnaître l'importance d'un sacerdoce antérieur au sacerdoce lévitique, qui ne disparut pas quand celui-ci parut, mais qui vivra, tout réduit qu'il ait pu être, à ses côtés pendant de nombreux siècles, et ne s'effacera devant lui qu'à dater du VIIIe siècle avant J.-C. C'était, si l'on peut dire, un sacerdoce laïque. On pourrait l'appeler « paternel », ou « patriarcal » puisqu'il était surtout exercé par les chefs de famille ; lorsqu'il l'était par un roi, on le désignerait mieux par l'expression à la fois claire et heureuse de la Bible, qui dans ce cas, parle de sacerdoce « à la manière de Melchisédech[1] ».

En soi, ces deux sacerdoces n'étaient pas rivaux. Ils correspondaient à deux périodes du développement religieux d'Israël et à deux phases de son organisation sociale. Quand les tribus hébraïques vivaient sous le régime patriarcal, en Israël, comme chez les peuples organisés de même, le chef de la famille en était aussi le prêtre : il sacrifiait les victimes offertes à la Divinité, et présidait les cérémonies religieuses. S'il y avait dans

1. *Psaumes*, CX (Vulgate, CIX), 4 ; *Hébreux*, VI 20-VII

ces milieux des personnages qui reçussent le nom de prêtre, ils étaient plutôt devins, diseurs d'oracles, gardiens de sanctuaires ; on n'avait pas recours à leurs offices pour immoler les victimes sacrées, si ce n'est peut-être à titre d'assistants sacrés ou de valets de boucherie [1]. Telle était la situation du sacerdoce au temps d'Abraham et dans les familles primitives indo-européennes ; telle apparaît-elle encore aujourd'hui chez les Arabes, dont chaque chef de tente ou de famille égorge lui-même les bêtes qu'il offre en sacrifice [2].

Si ce sacerdoce familial ne s'exerça guère pendant le séjour au désert [3], où les Hébreux vivaient très unis autour de l'arche, maintenus par Moïse dans l'observance des nouvelles prescriptions religieuses, surveillés de près par les Lévites soucieux de la loi et de leurs privilèges, il n'est pas douteux qu'il dut avoir un regain de vie au cours de la période des Juges. Alors la centralisation religieuse s'était notablement atténuée ; les lieux de culte se multiplièrent ; les tribus regagnèrent un peu de leur autonomie, et les cheikhs de leur autorité. Aussi, « en ces jours-là, comme il n'y avait pas de roi en Israël, chacun faisait ce qui lui paraissait bon » [4], et, puisque des particuliers n'hésitaient pas à s'arroger la faveur d'avoir un éphod, tout comme les prêtres lévitiques, qui seuls y avaient droit, comment n'auraient-ils pas repris, plus librement encore, les usages cultuels de leur passé traditionnel ? Les faits recueillis dans

1. Sur le prêtre chez les Sémites, et notamment chez les Sémites nomades, qui sont surtout en vue ici, voir LAGRANGE, *Etudes sur les Religions Sémitiques*, 2e édition, pp. 217-242.

2. Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*, pp. 337-363, en tenant compte de la remarque faite par l'auteur, que toute immolation n'est pas nécessairement sacrifice.

3. On trouve pourtant alors la trace de pratiques sacrificielles qui semblent se rattacher à d'anciens usages conservés ou adaptés par le yahwéisme. *Lévitique*, IV, 15, dans le sacrifice pour le péché, met en scène les cheikhs de la communauté, qui viennent poser leurs mains sur le taureau à sacrifier, et, au moins d'après le grec et le syriaque, « immolent » la victime ; mais l'hébreu a le singulier « immole », qui ne laisse pas de paraître bizarre, même si on lui donne « on » pour sujet. *Deutéronome*, XXI, 4, met encore en cause les cheikhs d'une ville, qui doivent briser la nuque d'une génisse, par la mort de laquelle on expiera le meurtre dont l'auteur est inconnu. Le verset 5 fait bien intervenir les prêtres, fils de Lévi, mais ils ne jouent aucun rôle, si ce n'est celui de présidents ou mieux de témoins. Sur un sacrifice où Moïse emploie des jeunes gens comme sacrificateurs, *Exode*, XXIV, 5, voir ci-dessous.

4. *Juges*, XVII, 6 ; XVIII, 1 ; XIX, 1 ; XXI, 25.

les textes relatifs à cette période montrent qu'il en fut ainsi [1].

Quand la royauté fut fondée, cet état de choses changea sans doute assez peu parmi le peuple et dans la majorité des sanctuaires. Mais ce qu'il importe surtout de signaler, c'est que les rois eux-mêmes se conformèrent à ces anciens usages. Rien d'étonnant à cela. Les idées sur l'importance fondamentale de la famille pénétraient encore tout l'esprit social. Aux temps antiques, on avait considéré la tribu comme une famille ramifiée ; maintenant, on ne pouvait guère considérer le royaume que comme une plus grande famille. Le roi en était une sorte de cheikh suprême ; et, comme tous les autres cheikhs, il avait des droits et des devoirs relatifs non seulement à la conduite de la guerre et à l'exercice de la justice, mais aussi à la pratique de la religion [2]. C'est pourquoi Saül et David élevèrent de nouveaux autels à l'imitation d'Abraham, de Gédéon ou de Samuel, et, tout en respectant avec scrupule certaines des prérogatives du sacerdoce lévitique, ne crurent être ni fautifs ni rebelles en continuant à participer à quelques-unes de celles qui, par la suite, lui furent exclusivement réservées.

Ainsi, sans que rien dans les textes autorise à supposer qu'ils ne le firent pas de leur propre main et de leur propre autorité, Saül sacrifie deux fois à Galgala, David devant l'arche et sur l'aire d'Ornâ, Salomon à Gabaon et à Jérusalem [3]; David et Salomon bénissent le peuple tout comme des prêtres [4], et, comme un prêtre encore, Salomon brûlait trois fois par an des aromates sur l'autel des parfums placé dans le *hêkhal* devant Yahwè [5]. Les rois hébreux tenaient à ces pratiques,

1. *La Période des Juges*, p. 333.

2. On sait, du reste, que l'idée du roi-prêtre était fort courante dans l'antiquité.

3. Pour Saül : I *Samuel*, XIII, 9-12 (la cause de son conflit avec Samuel n'est pas qu'il a sacrifié lui-même, mais qu'il a désobéi à Yahwè en n'attendant pas l'arrivée de Samuel, cf. versets 8-10) ; XV, 15 (de même, ici, la faute de Saül est uniquement dans le fait qu'il n'a exécuté qu'imparfaitement le *hêrém*). — Pour David : II *Samuel*, VI, 13, 17, 18 (on remarquera que dans les passages parallèles I *Chroniques*, XV, 26 ; XVI, 1, ce n'est plus David qui sacrifie, mais les lévites dans e premier passage, un sujet indéterminé au pluriel dans le second) ; XXIV, 25. — Pour Salomon, I *Rois*, III, 3, 4, 15 ; VIII, 5, 62-64 ; IX, 25.

4. Pour David, II *Samuel*, VI, 18, 20. — Pour Salomon, I *Rois*, VIII, 14, 55.

5. I *Rois*, IX, 25. Les exégètes qui veulent penser que ni David ni Salomon n'agissaient en prêtres qui sacrifient, font remarquer qu'une expression comme « il sacrifia », « il brûla » des parfums, devrait s'entendre avec le sens « il donna

qui satisfaisaient leur piété en même temps qu'elles rehaussaient leur prestige et rendait leur autorité sainte. Aussi sont-elles encore attestées par la suite : en Israël, où Jéroboam Ier qui, en ce point n'innovait pas, monta à l'autel de Béthel pour sacrifier ; en Juda, où, au VIIIe siècle encore, Azarias-Ouzzias entrait dans le temple, l'encensoir à la main, pour brûler des parfums sur l'autel, comme son ancêtre Salomon [1]. Un jour, les prêtres, il est vrai, le suivirent avec courage, et revendiquèrent cette fonction sacrée pour eux seuls : et Yahwè leur donna raison en frappant l'intrus de la lèpre. Mais la coutume était encore plus tenace que le droit. Quelques années après, Achaz faisait modifier l'autel des holocaustes, y montait pour l'holocauste et pour l'offrande, versait la libation, et aspergeait l'autel du sang de ses victimes [2]. On peut supposer que la revendication des prêtres aaronides finit bientôt par

l'ordre de sacrifier, de brûler » des parfums ; et ils observent, en outre, que Salomon ne put guère immoler de sa main les 22.000 bœufs et les 120.000 moutons qu'il offrit en sacrifice lors de la dédicace du Temple, d'après I *Rois*, VIII, 63. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette deuxième observation, qui joue sur les mots et sur les chiffres. Mais la première est très juste. Il y a des cas, en effet, où il faut entendre un verbe simple, comme « il bâtit » le temple, « il fabriqua » un éphod, par « il fit bâtir », « il fit fabriquer ». Cette manière de parler existe dans nombre de langues, qui l'emploient lorsqu'il n'y a aucune équivoque possible. Il s'agit seulement de savoir s'il convient de la retrouver dans l'expression « il sacrifia » que l'on rencontre avec un roi, Saül, David ou Salomon, comme sujet. Cela ne paraît pas probable, pour deux raisons. D'abord, pourquoi traduirait-on ainsi pour ces cas particuliers, alors qu'on ne le fera point, par exemple, pour Jacob (*Genèse*, XXXI, 54 ; XLVI, 1) ou pour Balac (*Nombres*, XXII, 40), ou pour un roi aussi, comme Achaz (II *Rois*, XVI, 12, 13) ? On retrouve à propos de ces personnages les mêmes expressions que pour les rois qui nous occupent : elles ne peuvent avoir un sens si différent. En second lieu, l'hébreu n'est pas aussi amphibologique que cette interprétation donnerait à le supposer. S'il veut rendre l'idée qu'un roi « fait sacrifier » et ne sacrifie pas lui-même, il a une expression simple et claire qu'on trouve dans II *Chroniques*, XXIX, 27 : « Ézéchias dit de faire monter l'holocauste ». Si pour les premiers prédécesseurs de ce pieux roi, l'auteur n'avait pas voulu dire qu'ils offrirent eux-mêmes tel ou tel sacrifice, il l'aurait su aussi nettement indiquer. Ajoutons que ce qui va être dit de la délégation de ses pouvoirs sacerdotaux par le roi, confirme la manière de voir défendue ici, tandis que vouloir détourner, non pas une seule difficulté, mais deux difficultés, qui se consolident mutuellement montre assez que l'on s'applique à écarter des faits au nom d'une théorie. Cette théorie, c'est que des rois comme David et Salomon ont dû suivre avec exactitude les lois du Pentateuque. Il y a là une erreur de perspective historique. De telles lois pouvaient fort bien exister sans avoir fait disparaître d'emblée les usages et coutumes du passé. Il ne faut pas reconstituer l'histoire d'après la loi, mais comprendre que la pratique autorisée par la coutume, n'était pas toujours et en tout, même chez les meilleurs, conforme à la loi. Sur cette question, voir *La Période des Juges*, pp. 315-323.

1. I *Rois*, XII, 33 ; II *Chroniques*, XXVI, 16-21.
2. II *Rois*, XVI, 12, 13.

aboutir. Mais on voit assez que la pratique royale, qui continuait la pratique patriarcale, ne disparut qu'à la longue, à mesure que le sacerdoce obtenait, par habileté ou par énergie, la reconnaissance des prérogatives qu'il tenait ou qui découlaient des droits fixés dès son institution. Cette délimitation progressive des droits religieux respectifs de la royauté et du sacerdoce s'est toujours effectuée ainsi dans les temps anciens comme dans les temps modernes. Pourquoi s'étonnerait-on qu'elle ait suivi, en Israël, la voie commune de l'histoire ? Ce n'est pas d'institutions singulières, mais c'est de sa connaissance du vrai Dieu que le peuple élu tira toute sa grandeur.

Ce sacerdoce, que le roi tenait de sa qualité de chef de la nation, lui conférait, en plus du droit d'offrir des sacrifices, deux privilèges d'importance fort diverse. Par le premier, il était en une certaine mesure le chef de la religion, et, en conséquence, il pouvait promulguer les ordonnances relatives tout au moins au personnel du culte. On verra plus loin les initiatives de David en pareille matière [1]. En vertu d'un second privilège, le roi pouvait déléguer son sacerdoce à d'autres. Peut-être, à vrai dire, n'y avait-il là qu'une délégation moins religieuse qu'honorifique, car le roi ne devait pas souvent exercer ses fonctions cultuelles, au moins officiellement, et l'assister n'aurait pas été une charge très lourde [2]. En tout cas, c'est très vraisemblablement dans son sens naturel qu'il faut entendre le titre de « prêtre » que portaient, en plus des prêtres d'État Sadoq et Abyatar, sous David, les fils de ce roi ainsi que Irâ, Judéen de Yéthér, puis, sous Salomon, Zaboud, fils de Nathan[3].

1. Voir, ci-dessous, le paragraphe consacré au Culte.

2. D'après I *Rois*, IX, 25, c'était seulement trois fois par an que Salomon offrait des holocaustes et des sacrifices pacifiques ainsi que des parfums.

3. II *Samuel*, VIII, 18, pour les fils de David (sur leur rôle sacerdotal, voir la note suivante) ; XX, 26, pour Irâ ; I *Chroniques*, XXVII, 32, signale un certain Yehiel, fils de Hakmoni, qui était « avec les fils du roi » David ; s'agit-il là d'un gouverneur, ou, également, d'un prêtre domestique ? On ne sait. Pour Zaboud, le texte de I *Rois*, IV, 5, « Zaboud, fils de Nathan, prêtre, ami du roi », paraît surchargé ; ***Vaticanus*** et Lagarde suppriment « prêtre ». Ici, le qualificatif est donc douteux. Mais, malgré l'autorité de ces deux derniers textes, l'interpolation de « prêtre » est si peu explicable qu'on pourrait plutôt supposer que c'est « ami du roi » qui aurait été ajouté, comme explication tardive de « prêtre ». En tout cas, on trouve une telle paraphrase du texte relatif aux fils de David, dans le passage parallèle de I *Chroniques*, XVIII, 17, qui transpose « prêtres » en « les premiers au côté du roi ». Pourquoi ce changement ? Les exégètes qui répugnent à admettre l'existence

Cette interprétation est d'autant plus justifiée qu'elle s'harmonise avec ce qui vient d'être dit sur le sacerdoce antérieur au sacerdoce lévitique. Car non seulement elle s'autoriserait de la manière d'agir de Mikhâ, type de yahwéiste assez représentatif des temps passés, et qui fit d'abord, de son fils, le prêtre de son sanctuaire privé. Mais, de plus, Moïse lui-même doit fournir un exemple instructif et précieux sur l'exercice et la délégation de ce sacerdoce primitif. Alors qu'il n'avait pas encore institué les prêtres lévitiques, après avoir écrit le code de l'alliance avec Yahwè.

Moïse se leva de bon matin et, au pied de la montagne, bâtit un autel et (dressa) douze *maççêbhôth*, d'après les douze tribus d'Israël. Puis il envoya

du sacerdoce royal l'expliquent ainsi : Le Chroniqueur ou sa source, sachant bien que *kôhên*, dans des passages comme celui-ci, n'avait pas le sens exact de « prêtre », mais désignait un fonctionnaire civil, et voulant, d'autre part, éviter à son lecteur le scandale né d'un contresens, aurait préféré en donner un équivalent plus conforme à la réalité des temps anciens et plus compréhensible aux esprits d'une époque tardive. Les Septante ont, au reste, agi de même dans II *Samuel*, VIII, 18 ; ils y ont traduit *kôhanîm*, « prêtres », par αὐλάρχαι, « chefs de la cour » ou « du palais ». Voir l'exposé de cette théorie dans KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, pp. 243-245. Mais cette théorie se heurte à deux difficultés. D'abord, à propos de Irâ (II *Samuel*, XX, 26), le texte, ayant dit, à la fin du verset 25, « Sadoq et Abyatar étaient prêtres », commence ce verset 26 par ces mots « Et également Ira... était prêtre de David ». Dans un tel contexte, on admettra difficilement que *kôhên* puisse être entendu avec deux sens différents. La seule différence, d'ailleurs considérable du point de vue sacerdotal, c'est que Irâ était « prêtre de David » c'est-à-dire un prêtre domestique, qualification qui ne saurait être donnée aux deux prêtres d'État. En second lieu, il est impossible de montrer qu'en hébreu *kôhên* signifie autre chose que « prêtre ». Sans doute, le Chroniqueur et les Septante, dans les passages indiqués ci-dessus, semblent lui avoir donné un autre sens. En réalité, ils ne l'ont pas traduit, mais, obéissant au même scrupule que ceux qui veulent uniquement envisager les faits sous l'angle de la loi, ils ont substitué à ce mot, qui les choquait, un terme qui reste vrai en soi, puisqu'il désigne une fonction de cour, mais qui ne désigne pas la fonction indiquée par l'hébreu. Les transpositions de ce genre sont trop explicables pour que l'on puisse s'étonner d'en trouver non pas une seulement ici, mais un nombre notable, aussi bien dans les Chroniques que dans les Septante. Le recours à l'étymologie de *kôhên* n'offre pas des résultats plus satisfaisants, car elle est des plus incertaines. En hébreu, on ne trouve pas de racine khn. En arabe, *kahana* signifie « donner des oracles » ; le *kâhîn* est un « devin ». Rattacher *kôhên* au verbe hébreu *kûn*, et lui donner le sens primitif de « se tenant » devant Yahwè, est plus que hasardeux, car *kûn*, d'ailleurs inusité au qal, signifie « être établi solidement ». Lui attribuer le sens de « plaçant, préparant », sans doute les offrandes, c'est le dériver de la forme hiphil *kêkhîn*, avec laquelle il n'offre aucune ressemblance morphologique. Enfin, le sens d' « intermédiaire, assistant » ne repose que sur des raisonnements. Dans ces conditions, on n'a pas le droit de contester au mot *kôhên* une nuance nettement religieuse, qu'il a, d'ailleurs, en phénicien, en araméen, en éthiopien et même en arabe, et cela quelle que puisse être sa signification étymologique. Ici, d'ailleurs, comme en nombre d'autres cas, l'étymologie a beaucoup moins d'importance que l'usage, témoin notre mot français « prêtre », qui, étymologiquement, signifie « ancien », et a revêtu par l'usage une signification tout autre.

les jeunes gens des Benè-Israël offrir des holocaustes et sacrifier des taureaux en sacrifices pacifiques pour Yahwè. Moïse prit ensuite la moitié du sang qu'il mit dans les bassins, et, de l'autre moitié du sang, il aspergea l'autel.

Puis il prit le livre de l'alliance et le lut aux oreilles du peuple, qui dit

— Tout ce qu'a dit Yahwè, nous le ferons en obéissant.

Et Moïse prit le sang, en aspergea le peuple, et dit :

— Voici le sang de l'alliance que Yahwè a conclue avec vous selon toutes ces paroles [1].

On voit fort bien que Moïse agit ici comme un patriarche en élevant un autel et des pierres dressées, et que, pour sacrificateurs, il délègue à sa place des jeunes gens pris parmi toutes les tribus. C'est de ce même sacerdoce ancien que les rois hébreux restèrent les représentants jusqu'au jour où le sacerdoce lévitique, ayant enfin atteint son plein développement, supprima la coutume qu'ils avaient maintenue à l'encontre de ses privilèges, et, non plus simplement à titre légal, mais dans une pratique passée dans les mœurs, fut le seul à exercer toutes es fonctions cultuelles. En vérité, ce sacerdoce primitif ne mér tait-il p s de ne pas disparaître trop vite, lui qui, dans la scène qu'on vient de rappeler, présidait avec une si impressionnante grandeur à la conclusion de l'alliance destinée à l'abroger en instituant une classe de prêtres voués exclusivement au culte de Dieu ?

De fait, il fut alors éclipsé, mais il ne disparaissait point pour toujours. Si sa fortune devait décliner devant celle des prêtres, qui ne pouvaient que le refouler dans l'oubli, sa noblesse n'échappait point à ceux qui aimaient, en contemplant les œuvres de la providence divine, relier le passé aboli à l'avenir encore lointain. Aux temps très anciens, il y avait eu un roi-prêtre, ministre de Dieu Très-Haut, ce Melchisédech qui bénit Abraham comme il rentrait de battre une razzia venue de l'Orient. On pouvait louer un David d'être son continuateur par la royauté et par le sacerdoce. Mais, mieux encore, on savait

1. *Exode*, XXIV, 5-8. Le rôle des jeunes gens délégués par Moïse a un équivalent très parfait dans celui que tiennent les fils de Nestor dans le sacrifice offert par leur père ; cf. HOMÈRE, *Odyssée*, III, 444-463. Cette scène homérique pourrait aider aussi à mieux entrevoir que les fils de David, comme les fils de Nestor, assistaient leur père dans l'immolation des victimes qu'il offrait, et participaient ainsi à son sacerdoce en recevant, comme le dit la Bible, le titre de prêtres de David.

que Yahwè susciterait un jour un nouveau et dernier Roi-Prêtre : il le ferait asseoir à sa droite ; sous ses pieds, il en placerait les ennemis comme un escabeau ; autour de lui viendrait se ranger une troupe de jeunes guerriers semblables à la rosée qui tombe du sein de l'aurore ; et, à ce Roi victorieux et aimé, Yahwè dirait avec un serment irrévocable : « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech »[1]. Issus de la tribu de Juda, ni David, ni ceux de ses descendants dont la piété faisait, comme de lui, des figures du Messie, ni le Messie lui-même, dernier roi de sa race, ne pourraient être revêtus du sacerdoce réservé aux Aaronides de la tribu de Lévi. Ce dernier sacerdoce, « institué d'après la loi d'une ordonnance charnelle », était destiné à disparaître devant le sacerdoce ancien ,restauré dans le Messie «, d'après la puissance d'une vie indissoluble », et assuré de l'éternité par le serment divin[2].

V. — L'ORGANISATION DU CULTE

Les rois hébreux ne furent pas considérés seulement comme des personnages sacrés en raison de leur onction et de leur sacerdoce ; ils furent reconnus et obéis comme les chefs suprêmes de la religion. Ce n'est pas à dire qu'ils eussent tout pouvoir sur elle. La plupart d'entre eux, en Juda notamment, respectaient, autant et mieux que quiconque, ses croyances, ses rites, ses lois, ses usages, ainsi que les prérogatives de la tribu de Lévi. Mais, à plusieurs reprises, on les voit intervenir pour lui donner une organisation qui fût en rapport avec un nouvel état politique ou avec des idées nouvelles, et, s'ils s'adjoignaient pour cette tâche les chefs des prêtres et ceux du peuple, ils s'y comportaient en maîtres souverains.

Chez les trois premiers rois d'Israël, on constate aisément l'exercice de cette autorité religieuse soit à l'égard des prêtres d'État, soit à l'égard du culte officiel.

A ces prêtres le roi ne confère pas le pouvoir sacerdotal, qui

1. *Psaumes*,cx (Vulgate, cix), 4.

2. *Hébreux*, vii, 16. Le chapitre vii de l'épître aux Hébreux offre un commentaire élevé et éloquent de cette idée.

leur appartient de par le privilège de leur famille. Mais il règle et surveille l'exercice de leurs droits ; en quelque manière, il leur donne la juridiction. Aussi les traite-t-il comme les autres ministres de son gouvernement. A Nôb, non loin de Gabaa sa capitale, Saül a organisé un sanctuaire royal, que desservent les prêtres de la maison d'Héli. Ils y gardent l'éphod-oracle, qu'ils lui apportent quand il le réclame, et qu'ils font jouer sur sa demande. Ils le suivent à la guerre et se tiennent à ses côtés pour consulter Yahwè. S'il les juge hostiles à ses desseins ou infidèles à sa personne, il n'hésite pas à les faire exécuter comme des serviteurs rebelles [1]. David a deux prêtres d'État, Sadoq et Abyatar, pour le service de l'arche et des autres objets liturgiques remontant à Moïse. Il les range parmi ses hauts fonctionnaires, et encore ne leur assigne-t-il pas la première place : presque tous les autres ministres, ceux de l'armée, des écritures, de la corvée, passent avant eux [2]. Salomon, agissant comme chef suprême de la religion, enlève son titre officiel à l'un de ces deux prêtres, lui retire la faculté de remplir ses fonctions au Temple, et l'exile dans ses terres [3]. Jusqu'à la ruine de Jérusalem, les rois se reconnaîtront la même autorité.

Souvent aussi ils interviendront dans l'organisation du culte. Mais c'est David surtout, qui, en ce point, manifesta la plus large initiative, en reprenant, retouchant, perfectionnant plusieurs des ordonnances autrefois portées par Moïse. Le Livre de Samuel, qui nous renseigne abondamment sur ce roi, ne parle point de ses réformes cultuelles. Pareil silence s'explique aisément : l'auteur de cet ouvrage ne s'était pas proposé de traiter cette question, et, d'autre part, il n'a guère utilisé de documents d'origine sacerdotale. Il en est tout autrement du Livre des Chroniques. Ici les documents et les souvenirs sacerdotaux ont été largement mis à contribution par un auteur qui, ne voulant retenir, de tout le passé d'Israël, que ce qui comptait pour la destinée religieuse du peuple élu, s'est interessé

1. I *Samuel*, xiv, 3, 18, 36-42 ; xxi, 2-10 ; xxii, 9-23.

2. On possède deux listes des hauts fonctionnaires de David ; dans la première, II *Samuel*, viii, 15-18, les deux prêtres sont nommés en troisième lieu ; dans la deuxième, *ibid.*, xx, 23-26, ils sont les derniers.

3. I *Rois*, ii, 26, 27.

principalement aux événements religieux du royaume de Juda, le seul des deux royaumes qui ait été l'héritier et le gardien des promesses de Yahwè. La diligence apportée par lui à recueillir et à ordonner les renseignements utiles à son dessein a sauvé de l'oubli un grand nombre de détails, auxquels même la tendance particulière de son esprit et de ses vues ne saurait enlever leur valeur historique [1]. Voici, dans ses grandes lignes, le tableau qu'il trace de l'organisation liturgique effectuée par David.

Bien que David se fût montré soucieux de rester dans la voie du yahwéisme primitif, il ne crut pas pouvoir rétablir d'emblée la centralisation cultuelle, jadis réalisée par Moïse, et envisagée par ce pieux génie comme l'idéal vers lequel il fallait s'acheminer [2]. La raison la plus vraisemblable de ses hésitations et de son retard, c'est qu'il se trouvait en présence de deux groupes de prêtres sans doute peu portés à céder le pas l'un à l'autre et à sacrifier l'un des deux sanctuaires qu'ils desservaient indépendamment. En attendant qu'il pût les amener à une entente, David se borna à sanctionner l'état des choses ; il admit qu'il y aurait deux grands sanctuaires, celui de Gabaon et celui de Sion et dans tous les deux il régla l'organisation du culte.

1. Comme on le constate aisément par le remploi, dans les Chroniques, de nombreux passages utilisés déjà par le Livre de Samuel et le Livre des Rois, le Chroniqueur est moins un auteur qu'un compilateur. Aussi y a-t-il lieu de penser que, même pour les passages dont ces deux livres n'offrent pas de textes parallèles, il s'est borné à utiliser des documents. Que parmi ceux-ci il y en eût d'origine sacerdotale, c'est ce que l'on admettra aisément en voyant la grande part qu'y tiennent les prêtres et les lévites. Ceux-ci, qui écrivaient depuis longtemps, puisqu'ils possédaient, retouchaient et complétaient, depuis le temps de Moïse, les codes législatifs et liturgiques, devaient écrire aussi des récits d'histoire sur les grands événements qui les intéressaient. De plus, ayant à maintenir et, au besoin, à défendre leur droits sacerdotaux ou lévitiques, qu'ils tenaient de leur appartenance à la famille d'Aaron et à la tribu de Lévi, ils avaient sûrement à cœur de garder de mémoire et même de dresser par écrit leurs généalogies. Récits et généalogies, pour avoir été, non pas toujours, mais la plupart du temps, négligés par les auteurs de *Samuel* et de *Rois*, n'en existaient pas moins, conservés avec soin dans les milieux des prêtres et des lévites. Quand ceux-ci, avec le Chroniqueur, se mirent à leur tour à composer une histoire analogue à celle qu'avaient rédigée des auteurs à tendances plutôt prophétiques, ils ne négligèrent point leurs documents particuliers. C'est de la présence de ces derniers surtout que les Chroniques ont reçu ce caractère spécial qui les distingue si nettement des autres livres historiques. La différence de ton tient moins au Chroniqueur lui-même qu'aux sources nouvelles, sacerdotales et lévitiques, auxquelles il a puisé sa documentation.

2. Voir *La Période des Juges*, pp. 324, 325.

Au grand haut lieu de Gabaon [1], Sadoq et les autres prêtres aaronides de la branche d'Éléazar, durent assurer quotidiennement le sacrifice du matin et celui du soir, en présence de la tente de réunion et sur l'antique autel qui avaient servi au désert du temps de Moïse. A côté d'eux, un corps de chanteurs et de musiciens, sous les ordres de Héman et d'Idithoun, qui n'étaient pas des Aaronides, mais de simples Lévites, rehaussait la splendeur des cérémonies. Idithoun était en outre chargé de fournir des gardiens pour la porte du sanctuaire. Ce service régulier, qui avait commencé au moment du transfert de l'arche à Jérusalem, durait encore au début du règne de Salomon; ce roi se rendit à Gabaon pour y offrir des holocaustes. Jusqu'à cette date tout au moins, il existait donc deux sanctuaires officiels.

Du culte organisé d'abord devant l'arche après son arrivée dans la citadelle de Sion, transformée en résidence royale, le Chroniqueur dit peu de choses [2]. Il mentionne les portiers et s'arrête plus longuement sur les chanteurs et les musiciens ; il s'intéresse spécialement à un Lévite du nom d'Asaph, qui fondera une corporation de chanteurs à laquelle nous devons plusieurs de nos psaumes. Détail fort singulier, il n'a pas un mot pour les prêtres qui auraient dû, comme à Gabaon, assurer ici l'oblation des sacrifices. Pourquoi ce silence ? Est-ce une omission accidentelle ou voulue ? Ou bien David n'aurait-il pas désigné de prêtres pour cet office ? et, comme c'est lui qui, lors du double transfert de l'arche, offrit devant elle les holocaustes et les sacrifices pacifiques, se serait-il réservé de le faire encore tant que l'arche resterait déposée dans sa propre demeure ?

Ce n'étaient là que les préliminaires d'une organisation plus étendue, dont la description est donnée tout au long dans quatre chapitres du Livre des Chroniques [3]. Elle est datée des dernières années du règne de David.

Elle concerne d'abord les Lévites. Un recensement de tous ceux qui ont trente ans et plus, accuse le chiffre de 38.000.

1. I *Chroniques*, XVI, 34-42 ; et cf. I *Rois*, III, 4-14; II *Chroniques*, I, 1-13.
2. I *Chroniques*, XVI, 4-7 ; 37, 38.
3. I *Chroniques*, XXIII-XXVI, 28.

Sur ce nombre, 24.000 présideront au service de la maison de Yahwè; 6.000 seront greffiers et juges; 4.000 garderont les portes, et 4.000 chanteront les louanges divines avec les instruments de musique. Malgré cette première répartition, leur totalité est de nouveau partagée en vingt-quatre classes. Puis on en fait un nouveau recensement, dont l'indice d'âge n'est plus trente ans, mais vingt ans. Enfin, leurs diverses fonctions sont spécifiées par le détail. — Les prêtres se répartissaient alors en vingt-quatre familles : seize de la branche d'Éléazar, dirigée par Sadoq, huit de la branche d'Ithamar, dirigée par Ahimélék, fils d'Abyatar. En présence de David, des chefs du peuple, de Sadoq, d'Ahimélék et des chefs de familles tant sacerdotales que lévitiques, un scribe inscrit leurs noms, et on les tire au sort en alternant pour les deux branches. On obtient ainsi vingt-quatre classes, les deux prêtres Sadoq et Ahimélék restant à part. Ces classes devaient venir à tour de rôle assurer le service dans la maison de Yahwè. — Le reste des Lévites est également partagé en vingt-quatre classes également par le sort, et avec le même cérémonial. — Les chanteurs et les musiciens se groupent autour de trois chefs, Asaph, Idithoun et Héman, choisis par David et par les chefs de l'armée. Ils sont au nombre de 288. Le sort les répartit en vingt-quatre classes de douze membres chacune. Des chanteuses semblent avoir été adjointes au groupe dirigé par Héman. — Aux portiers, qui appartenaient à trois familles, est attribuée par le sort la garde des quatre portes de la maison de Yahwè, situées respectivement aux points cardinaux. — Enfin, des Lévites sont commis à la garde des trésors sacrés, que constituent, d'une part, les objets précieux du Temple, d'autre part, les objets offerts par de grands personnages, depuis Samuel jusqu'à David.

Telle est l'organisation cultuelle que le Chroniqueur attribue à David. Il règne, à l'égard de sa valeur historique, un scepticisme assez général parmi les exégètes critiques. A leur jugement, elle représenterait bien mieux la situation des divers services du Temple au moment où l'auteur écrivait, c'est-à-dire dans le cours du IIIe siècle avant J.-C., que leur situation dans les dernières années du règne de David, ou même dans les

siècles qui précédèrent l'exil. Cette condamnation est assurément de beaucoup trop radicale.

Tout d'abord, en effet, qui oserait soutenir que David ne fit rien pour organiser un culte dont l'objet était de glorifier l'arche de Yahwè ? Comment supposer qu'après l'avoir arrachée à son obscur isolement de Qiryath-yearim, après l'avoir célébrée par la plus solennelle panégyrie de son règne, David l'eût aussitôt reléguée dans un coin de Sion, et l'eût privée désormais des hommages que lui et son peuple venaient de lui offrir avec un enthousiasme magnifique ? Les raisons de piété et de politique qui l'avaient alors inspiré, perdaient-elles toute leur force du moment que l'arche était déposée dans la capitale? Et lui, qui avait eu le désir très ferme de construire un temple, ne devait-il pas, pour compenser la déception que lui causa le délai imposé par Yahwè à son dessein, s'efforcer d'entourer l'arche des soins et des honneurs que lui permettait du moins une liturgie digne de lui et digne d'elle ?

Si l'on se convainc sans peine et sans risque d'erreur que David ne demeura point inactif quand il s'agissait de l'arche sainte, on doit reconnaître aussi qu'il ne pouvait guère réaliser une organisation cultuelle fort différente de celle que lui attribue le Chroniqueur. Pour le service de l'arche, auguste relique du yahwéisme promulgué par le Lévite Moïse, David devait faire appel, par respect pour les lois et les traditions religieuses, à la tribu de Lévi. Parmi les membres de celle-ci, les prêtres aaronides, qui avaient été choisis dès l'origine pour le service immédiat de l'arche, qui s'en acquittaient encore à Silo à la fin de la période des Juges, et qui, redevenus fort influents, ne se seraient pas laissé dépouiller de leur privilège, devaient naturellement être appelés à continuer d'offrir les sacrifices devant elle. Autour d'eux, les Lévites subalternes s'empresseraient, afin de rendre ces multiples offices que comportait un culte très chargé de rites et compliqué par un scrupule obsédant de la distinction du profane et du sacré. Des chanteurs et des musiciens, comme il en avait déjà paru pour donner plus d'éclat à la cérémonie du transfert de l'arche, ne pouvaient manquer de prêter leur concours à un culte que le roi

ne voulait pas moins brillant [1]. Quant aux gardiens des portes et à ceux des trésors, leur emploi était tellément nécessaire pour le bon ordre et la sécurité que leur existence va tout simplement de soi. Ces diverses fonctions, d'ailleurs, se trouvaient exercées, d'une manière identique ou analogue, dans tant de sanctuaires du monde sémitique et de l'Égypte, qu'en refuser la création ou l'organisation à David, revient à traiter ce roi comme une sorte de monarque à demi barbare, ce qu'il n'était sûrément point.

Il est vrai que les textes qui nous renseignent sur les périodes postérieures à son règne sont très parcimonieux de renseignements touchant la vie liturgique du Temple. Mais si l'on peut en concevoir quelque regret, pour peu que l'on veuille tenir compte du caractère succinct et fragmentaire de ces textes, on ne se hasardera pas à prétendre que, de Salomon à l'exil, le culte, à Jérusalem, ne ressemblait en rien ou presque rien à celui dont le Chroniqueur attribue l'organisation à David. Au contraire, les allusions très rares que l'on recueille sur ce point sont toutes en faveur de son ancienneté [2]. Rien ne l'établirait mieux, par exemple, que ces listes des exilés qui se décident à profiter de la bienveillance de Cyrus pour rentrer

1. David, qui avait dans son palais des chanteurs et des chanteuses (II *Samuel*, XIX, 36), ne pouvait-il mêler les chants aux fêtes liturgiques comme il les mêlait aux fêtes royales ? Du reste, on voit par *Amos*, V, 23, que, dans le culte schismatique du royaume d'Israël, on chantait et on jouait des instruments.

2. Pour la période antérieure à l'exil, les textes dont nous disposons étant surtout dus à des écrivains prophétiques ou recueillis par eux les mentions du Temple sont des plus rares. On trouve cependant « les gardiens du seuil », équivalents aux portiers, dans II *Rois*, XII, 10 (sous Joas) ; *Jérémie*, XXXV, 4 ; LII, 24 ; « les gardiens de la porte », dans II *Rois*, XXII, 4 ; XXIII, 4 (sous Josias) ; XXV, 18 (sous Sédécias). Dans *Jérémie*, XXXIII, 11, il est fait allusion aux cantiques de ceux qui, venant au Temple offrir leurs sacrifices, chantent un psaume analogue à ceux que nous possédons. Les prêtres auraient-ils laissé ces pèlerins chanter si eux-mêmes n'avaient eu des chanteurs attitrés ? Ézéchias dut, parmi le tribut acquitté par lui à Sennachérib, livrer des chanteurs et des chanteuses (Prisme de Taylor, col. III, ll, 39, 40) ; est-on sûr que ce n'étaient là que les musiciens du palais, et qu'il n'y en avait point qui fussent employés au Temple ?

Pour la période postérieure à l'exil, les textes à fournir ici seraient fort nombreux ; on en trouve dans *Esdras*, *Néhémie* et *Chroniques*, qui attestent l'existence, dans l'ancien temple, des prêtres et des lévites, des portiers, des chantres et des musiciens, des trésoriers. On suppose, par préjugé contre le Livre des Chroniques, que l'auteur de cet ouvrage a assimilé le culte ancien à celui de son temps. Mais pourquoi celui-ci n'aurait-il pas simplement continué celui-là, et encore en l'amoindrissant plutôt qu'en l'enrichissant, tellement le second temple était inférieur au premier en splendeur et en richesse ? Au surplus, les listes du retour, dont il va être question, montrent assez que l'on a tort de contester la vérité de ce fait.

dans la patrie. On y relève, entre autres, des prêtres, des lévites, des chanteurs, des portiers du Temple. Or, ces gens n'avaient pas reçu ces titres pendant les soixante-dix ans d'un exil où tout culte avait cessé, et comme bien peu d'entre eux étaient assez âgés pour les avoir portés tandis que l'ancien temple était encore debout, leur zèle à vouloir continuer les fonctions religieuses exercées par leurs pères suffirait à montrer qu'il s'agissait là de ces charges héréditaires auxquelles on ne tient vraiment qu'après plusieurs générations [1]. Ainsi le culte du temple préexilien comportait une organisation développée et précise, et puisque la tradition en fait honneur à David, au lieu de l'attribuer à Salomon ou à quelque grand prêtre, qui, ayant vu le Temple, eussent été mieux qualifiés que lui pour prêter leur nom à cette création, on sera sûrement plus près de la vérité en suivant sagement la tradition qu'en la rejetant brutalement.

Mais si David, qui avait eu le premier l'idée de construire un temple à Yahwè, avait eu aussi le premier l'idée d'en fixer e culte, ce n'est pas à dire qu'il le fixa si bien que l'on ne dût rien y changer par la suite. Il est rare que des ordonnances portées ainsi en vue d'une mise en application qui n'est pas encore matériellement possible, gardent à tout jamais et en tous les points leur forme première. Celle-ci offre toujours quelque chose de théorique, que le cours du temps manifeste irréalisable et sujet à des remaniements, ou que des coutumes invétérées ramènent partiellement à leur manière de faire. N'en fut-il pas ainsi même pour certaines prescriptions rituelles

1. Liste de *Esdras*, II, 36-63, reproduite, avec quelques variantes dans les chiffres, par *Néhémie*, VII, 39-65. Les prêtres sont 4.289 ; les lévites, 74 (la plupart des lévites préférèrent l'exil à leur situation subalterne dans le Temple ; voir, à ce sujet, l'anecdote significative rapportée par *Esdras*, VIII, 15-19) ; les chantres sont 128 (148, dans *Néhémie*) ; les portiers, 139 (138, dans *Néhémie*). Voir aussi la liste de ceux des prêtres ,des lévites, des portiers et des nathinéens, qui s'établirent à Jérusalem, dans *Néhémie*, XI, 3-24. L'importance des généalogies, pour l'exercice des fonctions sacerdotales tout au moins, est signalée, à cette époque du retour, par *Esdras*, II, 61-63, ou *Néhémie*, VII, 63 65 ; on déclara non prêtres, jusqu'à preuve du contraire par les sorts sacrés, ceux qui ne pouvaient établir sur titres leur filiation sacerdotale. Sans être aussi rigoureux, le même principe jouait, dans une certaine mesure, pour les autres fonctions. Il en était souvent ainsi dans l'antiquité, où les fonctions étaient héréditaires ou constituaient l'occupation des membres d'une famille. Le soin que l'on prenait de dresser même, dans ce cas, des généalogies naturelles ou adoptives, suffirait, au reste, à le montrer.

de Moïse, qui, quoique formulées sur un ton absolu, n'en devaient pas moins subir des retouches et des adaptations, dont celles que se permit David ne furent ni les premières ni les dernières ? Aussi, qu'il y ait dans la description des Chroniques une part d'idéalisation, soit du fait de David, qui se serait appliqué à tracer un plan aussi grandiose que possible, soit du fait du Chroniqueur ou de ses sources, qui, comme cela se fait couramment, auraient reporté au fondateur de la liturgie, non seulement ses propres institutions, mais encore celles qui en avaient été dérivées dans la suite, c'est ce qui n'est guère contestable. Le Livre des Chroniques le suggère lui même assez clairement. Au début de son exposé, en un chiffre rond qui se trahit comme purement théorique, il annonce 4.000 portiers et 4.000 musiciens. Mais un peu plus loin, il donne le chiffre exact des chanteurs et musiciens : il y en avait 288 ; et celui des membres des trois familles de portiers : ils étaient 96. Il parle habituellement du temple et des fonctions qu'y exercent les divers ministres, non pas au futur comme l'eût fait David, mais au passé comme lui le pouvait faire. Et lorsqu'il en vient à mentionner les portes du temple, il les suppose déjà construites, et indique même le nom de l'une d'elles [1].

La présence de quelques éléments soit théoriques, soit suspects d'anachronisme, n'est toutefois pas de nature à enlever

1. Naturellement, on n'est pas en mesure d'opérer un départ précis entre ce qui, dans cette organisation cultuelle, pouvait effectivement remonter jusqu'à David et ce qui doit représenter des remaniements successifs. Que des remaniements eussent été opérés, c'est ce que l'on pourrait supposer, par exemple à propos des prêtres de la descendance d'Ithamar, qui formait la branche puînée des Aaronides. Comme elle avait pour chef Abyatar, et que ce prêtre fut destitué par Salomon, on ne saurait dire si elle continua, à partir de ce roi, le service que lui avait attribué David. On serait porté à croire qu'elle ne le fit pas, en remarquant qu'Ézéchiel ne connaît, et ne veut reconnaître comme légitime que le sacerdoce des « fils de Sadoq », c'est-à-dire de la branche aînée des Aaronides. Toutefois, parmi les chefs de famille qui rentrèrent d'exil avec Esdras, se trouvait un Daniel, des fils d'Ithamar ; mais le texte ne lui donne pas le titre de prêtre, et, le fût-il, qu'on ne sait s'il représentait à lui seul, pour le service divin, toute la branche d'Ithamar.

Quant à la répartition en classes des prêtres, des lévites et des chanteurs, répartition que l'on trouve artificielle, elle était nécessaire. Ces gens, en effet, devaient avoir le loisir de faire valoir les terres qu'ils possédaient en dehors de Jérusalem et qui assuraient une part de leur subsistance ; pour cela, un roulement de service devait être établi. Le chiffre de vingt-quatre, qui est celui de ces trois groupes de classes, n'a rien que de très naturel, même pour le temps de David, car il est dérivé du chiffre sacré douze. On sait que Salomon institua, de son côté, douze préfectures.

toute valeur historique à l'ensemble des renseignements fournis par cet auteur. Où en serait notre connaissance de l'antiquité classique, si l'on appliquait aux ouvrages de celle-ci une méthode critique dépourvue de nuance et de discernement, qu'un parti pris d'une injustice inexcusable réserve à l'étude des auteurs sacrés ? Dans l'antiquité plus que de nos jours, chaque peuple, chaque milieu, souvent chaque écrivain avaient leur manière de comprendre et de composer l'histoire ; leurs méthodes n'étaient pas les nôtres ; leur but différait du nôtre ; et les déprécier parce qu'ils furent de leur temps témoignerait d'une étroitesse d'esprit des plus préjudiciables à l'historien. On est incomparablement plus sage à délimiter leur point de vue, à juger s'ils voulurent raconter, instruire ou édifier, glorifier leur héros, défendre leurs idées ou attaquer leurs adversaires, puis, tenant compte de leur dessein, à distinguer de son mieux les perspectives qu'ils ont confondues, les diversités d'époque qu'ils ont négligées, et les faits réels qu'ils ont interprétés selon leurs tendances. C'est en agissant de la sorte à l'égard du Chroniqueur que l'on a le plus de chance d'atteindre la vérité historique, et de ne pas céder à la tentation de dédaigner le bon grain parce que l'on découvre, mêlées à lui, quelques graines parasites.

Il est un détail qui achève de montrer que le Chroniqueur ne s'était pas proposé de tracer un tableau rigoureusement exact de l'organisation cultuelle attribuée à David. Si d'une part, en effet, il paraît bien l'avoir un peu chargé, d'autre part, il n'y a pas mis tout ce qu'il y fallait mettre pour être complet : il ne parle pas des nathinéens, c'est-à-dire des esclaves employés au temple. A son silence on pourrait supposer pour raison que ces hiérodules n'appartenaient point par leur origine à la caste lévitique, dont il s'occupe exclusivement. Pourtant il eût été naturel qu'il en parlât, puisque beaucoup d'entre eux furent donnés aux Lévites par David.

Le nom de ces serviteurs indique assez leur origine ; c'étaient des « donnés »[1]. Le culte ancien, avec ses purifications multi-

1. Ce nom, qui n'apparaît qu'à la forme pluriel et avec l'article, est dérivé du verbe *nâthan*, « donner », avec le sens passif, que revêtent la majorité des noms formés sur le type *qâtil*. Dans I *Chroniques*, IX, 2, les Septante, qui ordinairement

pliées et ses scènes d'abattoir, réclamait beaucoup d'eau ; il fallait beaucoup de bois pour la combustion des victimes ; et le service, quand il était chargé, nécessitait nombre de travaux et de besognes aussi pénibles que désagréables. Bien que les Lévites ne manquassent pas de zèle, ils avaient leur dignité et appréciaient l'aisance. Aussi, pour ne pas les traiter en simples valets, on songea de très bonne heure à leur donner des esclaves dont ils seraient les maîtres et qui les aideraient. Une loi mosaïque attribuait aux Lévites chargés de la demeure de Yahwè une part sur le butin de guerre, tant en bétail qu'en prisonniers ; le bétail grossissait leurs troupeaux, les prisonniers peinaient à leur place [1]. A la conquête de Canaan, lorsque les Gabaonites furent épargnés, malgré leur supercherie, à cause du serment que Josué leur avait fait, on les condamna à préparer les provisions d'eau et de bois pour l'autel de Yahwè, conservé dans le sanctuaire de leur ville ; ils durent s'acquitter plus tard de cette corvée au temple de Jérusalem [2]. C'est sans doute à l'occasion de sa réforme cultuelle que David et les chefs de son armée, ayant rassemblé de nombreux captifs au cours de leurs guerres victorieuses, firent don de nathinéens aux Lévites pour les assister [3]. Peu après, Salomon, voulant que rien ne manquât au culte de son temple, créa, peut-être

le transcrivent tel quel avec des orthographes variables, l'ont traduit par οἱ δεδομένοι; Josèphe l'a rendu par le mot classique « hiérodules », dans *Antiquitates Judaicae*, XI, 5, 1.

1. *Nombres*, XXXI, 25-47. D'après cette loi, le butin fait aux Madianites est partagé en deux. Une part revient aux combattants, qui en remettent un cinq-centième comme tribut pour Yahwè. Sur l'autre part, qui est attribuée au peuple, les Lévites reçoivent un cinquantième des « êtres humains (*'âdhâm*), des bœufs, des ânes, des moutons et chèvres *(çôn)*, de tout le bétail ».

2. *Josué*, IX, 27. Ce verset vise évidemment le temple de Jérusalem, où l'auteur du récit voyait de son temps les Gabaonites préparer l'eau et le bois. Ils devaient en même temps, à Gabaon du moins, en fournir à la population israélite, la *'êdhâ*. On trouve un parallèle intéressant de ce détail dans PAUSANIAS, V, 13, 2 : l'esclave chargé du bois au temple de Zeus, devait en fournir aux cités et aux particuliers qui venaient sacrifier.

3. *Esdras*, VIII, 20. Parmi les noms des chefs de famille ou de groupe donnés par *Esdras*, II, 43-54 et *Néhémie*, VII, 46-56, un nombre notable a l'aspect de noms étrangers aux Hébreux, détail qui confirme ce que l'on a dit de l'origine étrangère des nathinéens, descendants des captifs de guerre devenus esclaves du temple. On cite, en particulier, les Nephisim, dont le nom ressemble à celui de Naphish, tribu ismaélite (*Genèse*, XXV, 15), et les Meounim, peuple établi au sud de la Palestine (I *Chroniques*, IV, 39-41), et principalement peut-être dans la région de Maan, à l'est de Pétra (II *Chroniques*, XX, 1, texte grec, XXVI, 7).

en la recrutant parmi les Cananéens, qu'il astreignit à la corvée, une classe spéciale d'employés du sanctuaire qui reçut et garda le nom de « fils des serviteurs de Salomon » [1]. Ces deux groupes d'esclaves, analogues à ceux qu'employaient les Phéniciens, les Syriens, les Grecs, les Arabes, rendaient tant de services qu'ils subsistèrent aussi longtemps qu'il y eut un temple à Jérusalem [2]. Pour les orthodoxes, toutefois, la présence, dans le lieu saint, de ces étrangers, païens pour la plupart, sinon en totalité, était un scandale. Au VIe siècle, le prêtre Ézéchiel, à qui la grâce prophétique ouvrit les yeux sur les souillures qui déshonoraient le sanctuaire de Yahwè, éleva une protestation véhémente contre ces hiérodules, « incirconcis de cœur, incirconcis de chair », sur lesquels on se déchargeait d'une part du service divin [3]. Soit que sa réclamation eût été entendue soit que les malheurs de l'exil eussent montré aux nathinéens et aux serviteurs de Salomon à quel point ils tenaient au yahwéisme, ces gens, au retour de la captivité manifestèrent plus d'empressement que les lévites même à prendre le chemin de Jérusalem [4]. Bien mieux, lorsque Néhémie, ce restaurateur si admirablement zélé du peuple et de la loi de Dieu, demanda à ses compagnons de renouveler l'alliance, les nathinéens et leurs familles promirent avec serment et imprécation de conformer leur vie aux ordonnances promulguées par Moïse, et,

1. *Esdras*, II, 55, 58 ; *Néhémie*, VII, 57, 60 ; XI, 3. Ici le nom de « fils » peut désigner la descendance généalogique ; mais, comme dans d'autres cas, par exemple dans l'expression « les fils des prophètes », il peut aussi désigner « les membres » de la corporation des « serviteurs de Salomon ». Leur origine non israélite est établie par assimilation avec l'origine païenne des nathinéens, parmi lesquels ils sont dénombrés dans le passage double d'Esdras et de Néhémie ; elle paraît l'être aussi par plusieurs noms de leurs familles, qui, comme ceux des nathinéens, ont un aspect étranger ; voir ces noms dans *Esdras*, II, 55-57, et *Néhémie*, VII, 57-59. Tout cela cadre fort bien avec ce que l'on sait des mesures de Salomon, qui astreignit les Cananéens à la corvée.

2. Les textes relatifs aux esclaves des temples chez ces peuples sont empruntés à HÉRODOTE, VI, 134 ; PAUSANIAS, III, 18, 3 ; V, 13, 2 ; X, 32, 8 ; à la Mecque, on emploie de ces esclaves depuis peu de temps après la mort de Mahomet. Pour ces détails, voir *Dictionnaire de la Bible*, *Nathinéens*, t. IV, col. 1486 ; *Dictionary of the Bible*, *Hastings*, *Nethinim*, t. III, p. 520 a. On y trouvera également l'histoire des Nathinéens après la période qui nous occupe ici.

3. *Ezéchiel*, XLIV, 6-9.

4. D'après les listes, déjà citées, d'Esdras et de Néhémie, il rentra 74 lévites seulement, mais 392 nathinéens et fils des serviteurs de Salomon. Sur ce nombre, il y avait 220 nathinéens, d'après *Esdras*, VIII, 20 ; les fils des serviteurs de Salomon étaient donc 172.

en particulier, de ne pas contracter de mariage avec les païens[1]. Tous ces serviteurs du Temple étaient donc alors de vrais israélites ; pour avoir été si longtemps les esclaves de Yahwè, ils méritaient enfin de devenir ses fidèles [2].

On aimerait savoir comment se déroulaient les cérémonies pompeuses que Salomon, par piété, par amour du faste et pour continuer l'œuvre de son père, institua dans le Temple magnifique qu'il venait de construire. Mais nous en connaissons peu de détails. On imaginera pourtant qu'elles étaient grandioses, si l'on se rappelle la libéralité du grand roi, qui offrait à Yahwè des victimes par centaines ; l'impressionnante noblesse de son attitude et de sa prière quand il célébra la dédicace du Temple ; la majesté avec laquelle, trois fois seulement par an, il entrait dans le sanctuaire pour brûler des parfums rares sur l'autel placé devant la porte du *debhîr* ; et l'éclat éblouissant de son cortège, où il s'avançait escorté par la garde royale, qui tenait avec fierté cinq cents boucliers d'or [3]. Dans ces cérémonies, autour du monumental autel de bronze dressé sur le parvis et dominant de haut l'assistance, s'empressait la foule pieuse des prêtres, des Lévites, des grands et du peuple. Les sacrificateurs égorgeaient les taureaux et les moutons ; l'âcre fumée des graisses jaillissait vers le ciel ; les trompettes piquaient ou traînaient leurs notes amples et moelleuses, qui s'épandaient au loin, et, entrecoupés de cris stridents, d'acclamations vigoureuses [4], le chant plein d'âme des cantiques cadencés, les accents passionnés ou discrets des flûtes,

1. *Néhémie*, x, 29 et suiv. Voir aussi le verset 35, d'après lequel la corvée de bois pour le service de l'autel de Yahwè devait être désormais assurée, non plus par les nathinéens et autres esclaves du temple, mais par chacune des familles juives à tour de rôle.

2. On a ici un exemple typique de la façon dont les étrangers d'abord traités comme tels, puis mêlés à la vie des Hébreux, finissaient à la longue par s'incorporer au peuple d'Israël. Mais on conservait toujours le souvenir de leur origine ; leurs noms propres, en particulier, contribuaient à le maintenir.

3. I *Rois*, VIII, 22, 54, 62-65 ; IX, 25 ; X, 16, 17 ; XIV, 26-28.

4. Il en est question assez souvent, notamment dans les psaumes, sous le nom de *rinnâ* et de *terû'â* ; ce mot désigne aussi de simples cris de joie. Le cri liturgique se trouve aussi mentionné par *Odyssée*, IV, 767. Pénélope le pousse avec tant de force dans l'étage du gynécée qu'il est perçu par les prétendants dans la grande salle du rez-de-chaussée et parmi les clameurs qu'eux-mêmes poussaient.

des harpes et des lyres, exprimaient à Yahwè, présent là tout près, la foi, la gratitude et l'orgueil d'Israël.

VI. — LA RELIGION ET LA GUERRE

La participation au culte du Temple et des autres sanctuaires ne représentait point à elle seule la vie religieuse d'Israël. Chez ce peuple, comme chez tous les peuples anciens, la religion pénétrait profondément les pensées et les mœurs. Rien dans l'existence ne lui échappait. La naissance et la mort, le travail et le repos, la prospérité et la misère, le bonheur et la souffrance, tout comme le soleil et la pluie, le troupeau fécond, le champ fertile, le commerce habile et rémunérateur, étaient sous la dépendance de la Divinité. La guerre, événement national d'où pouvait sortir pour toute une masse d'hommes la gloire ou la honte, la liberté, l'esclavage ou le trépas, surexcitait trop de sentiments dans les âmes, enthousiastes ou inquiètes, pour ne pas revêtir, depuis ses préparatifs jusqu'à son achèvement, un caractère intensément religieux.

S'il arrivait parfois qu'elle fût déclarée sur un ordre ou par une inspiration d'en haut, la plupart du temps, il est vrai, la guerre naissait de circonstances toutes naturelles. Des nombreuses campagnes entreprises par Saül et par David, il n'en est guère que deux où Yahwè poussa lui-même son lieutenant, celles que Saül dirigea contre les Benè-Ammôn et contre les Amalécites [1]. Les autres s'étaient imposées d'elles-mêmes à deux rois soucieux de chasser l'envahisseur hors de leur territoire, empressés à porter secours à quelque tribu menacée, sensibles à un outrage venu de l'étranger, ou même simplement résolus à subjuguer des peuples voisins pour accroître leurs ressources, étendre leur trafic, et assurer la gloire durable de leur dynastie en procurant le bien-être à leurs sujets [2]. Mais c'étaient là quelques-unes des tâches pour lesquelles ils avaient

1. I *Samuel*, XI, 6 ; XV, 2, 3.

2. Guerres de Saül pour délivrer Yâbêsh des Benè-Ammôn, la Montagne d'Éphraïm des Philistins, Juda des Philistins et des Amalécites ; guerres de David contre les Benè-Ammôn pour venger l'outrage fait par eux à ses ambassadeurs, contre Edom pour atteindre la Mer Rouge, contre les Araméens pour débloquer les frontières du nord-est.

été choisis, et ils restaient de bons serviteurs de Yahwè en ne faisant qu'obéir aux suggestions de la politique, car celle-ci visait à garantir l'indépendance du peuple élu, et arrivait, par ses résultats heureux, à lui donner une confiance plus entière en la providence de Dieu.

Du reste, si le roi pouvait ainsi « faire tout ce qui se présentait à lui » comme opportun ou nécessaire, c'est que « Dieu était avec lui », lui communiquait ses lumières dans les résolutions à prendre, sa force dans les desseins à exécuter [1]. Aussi, qu'il déclarât la guerre ou qu'il la subît, il n'entreprenait aucune opération militaire sans avoir manifesté au préalable qu'il ne voulait agir que selon les ordres et avec l'assistance du ciel. Les guerres d'Israël étaient donc vraiment, comme on aimait à le dire aux temps anciens, « les guerres de Yahwè ».

Poussé par un homme inspiré, suivant la décision subite que lui impose irrésistiblement l'esprit divin, agissant dans la plénitude de son autorité royale, ou, enfin, prenant l'avis de son « audience », le conseil militaire de la couronne, le roi a décidé la guerre. Au jour fixé par lui, ses émissaires se mettent en route pour crier l'appel aux armes à travers le territoire du royaume, et indiquer le lieu de rassemblement aux troupes convoquées en masse ou levées seulement parmi « les choisis », selon que l'exige le besoin. En même temps, sur les sommets des montagnes, sont dressées des perches portant un signal convenu, et des sonneurs de trompe lancent l'alarme de proche en proche par dessus les vallées. Les combattants s'équipent, prennent des provisions, se forment par dizaines, centaines et milliers autour de leurs cheikhs et des chefs de l'armée permanente, puis courent se concentrer auprès du roi ou de celui qui, par son ordre, doit diriger la guerre. Près de lui vient aussi se ranger le prêtre du sanctuaire officiel, suivi de ses collègues qui portent l'arche ou l'éphod [2]. La mobilisation terminée,

1. I *Samuel*, x, 7 ; xviii, 14.

2. Sur la présence de l'arche et de l'éphod à la guerre, voir ce qui a été dit ci-dessus de ces deux objets sacrés. Il n'est pas question d'eux dans toutes les guerres de Saül et de David ; aussi est-ce une situation quelque peu théorique qui est décrite ici, par le groupement de tous les détails d'ordre religieux relatifs à la guerre. Mais, à quelques détails près, les choses devaient se passer comme on va le dire. Pour l'éphod, en particulier, on voit, par I *Samuel*, xxi, 3 et suiv., et

en général dans le délai prévu, l'armée se trouve constituée et prête. Pour la consacrer, pour obtenir le succès à ses armes, le roi offre, en présence d'elle et en son nom, un holocauste solennel qui « adoucira la face de Yahwè »[1]. Sous ses auspices favorables, on marche à l'ennemi, avec prudence ou avec éclat, selon que l'on cherche à le surprendre ou à lui imposer. Enfin on prend le contact.

Dès lors les précautions religieuses se multiplient. Si la bataille est imminente, les guerriers s'y préparent en gardant la continence, car leur « expédition est sacrée »[2]. Si l'expectative se prolonge, par exemple en cas de siège, une hutte de branchages est aménagée pour l'arche, et constitue le sanctuaire du camp[3]. Lorsque la victoire paraît devoir être rude à emporter, ou lorsqu'il s'agit d'une guerre sans merci, le roi, de sa propre initiative ou à l'instigation des hommes de Dieu, décrète le *hêrém* contre l'ennemi, c'est-à-dire qu'il dévoue par anathème à Yahwè la totalité ou une partie précise du butin, captifs et captives, gros et petit bétail, bronze et fer, argent et or, et jusqu'aux demeures, aux vêtements et aux biens[4]. Les combattants, en général, ne tiennent pas à voir suivre cette pratique religieuse, car ils sont privés par elle du bénéfice des prises, ainsi que des joies du festin sacré qui suivait la victoire ; et le roi, assez naturellement porté à stimuler ceux qui se battent en leur accordant le pillage, ne s'empresse pas toujours à s'y conformer[5]. Mais les représentants du prophé-

XXII, 15, que David, n'étant encore que chef de l'armée de Saül, allait consulter les sorts sacrés à Nôb avant ses expéditions ; il ne les avait pas à côté de lui comme Saül dans sa campagne contre les Philistins, I *Samuel*, XIV, 3, 18, 36-42.

1. I *Samuel*, XIII, 9, 12.

2. I *Samuel*, XXI, 5, 6.

3. II *Samuel*, XI, 11.

4. Quand le *hêrém*, ou anathème, n'était pas limité par des réserves spécifiées d'avance, comme on en pouvait faire dans les guerres entreprises contre les peuples qui n'habitaient pas Canaan (*Deutéronome*, XX, 10-15), il comportait l'extermination de tous les êtres vivants, gens et animaux, et l'attribution à Yahwè de toutes les richesses. Ce *hêrem* total était théoriquement de règle contre les Cananéens (*ibid.*, 16-18). Saül y recourut, par exception, dans son expédition contre les Amalécites (I *Samuel*, XV, 3, 8), en raison de la haine que les Israélites nourrissaient contre ce peuple, et encore ne le fit-il que sur l'injonction de Samuel.

5. On trouvera dans *Josué*, VII, un récit intéressant de violation du *hêrém* par un combattant trop cupide. Achan, fils de Charmi, prit dans le butin réservé à Yahwè « un beau manteau de Sennaar, deux cents sicles d'argent, et un lingot

tisme et ceux qui sont, avec eux, les partisans obstinés des anciennes manières de combattre, aiment voir proclamer le *hêrém* ; ils font pression sur le roi pour l'obtenir de lui ; ils s'irritent contre lui et contre les guerriers, s'ils ont osé le violer : la cupidité criminelle qui ravit à Yahwè ce qui lui appartient par l'anathème n'est pas seulement un sacrilège odieux ; elle expose le peuple tout entier aux représailles divines [1].

Cependant arrive l'heure d'en venir aux mains, et c'est encore Yahwè qui dirige l'action. Avant de lancer ses hommes, le roi fait approcher le prêtre, qui porte l'éphod suspendu devant lui. Il adresse lui-même à haute voix une prière à Yahwè, le suppliant de manifester sa volonté par l'*ourim* et le *toummim*, les deux sorts sacrés. Une conversation s'engage entre l'homme, incertain sur ce qu'il convient de faire, et le Dieu, qui, sachant tout et connaissant même les intentions de l'ennemi, peut seul conduire dans la voie où le pied ne trébuchera pas. Les questions sont posées par le roi ; pour chacune d'elles, le prêtre fait jouer l'éphod ; selon le sort qui est tiré, la réponse de Yahwè est affirmative ou négative. Tantôt elle ordonne d'attaquer, parfois même en précisant la tactique à suivre [2] ; tantôt elle commande de s'abstenir ou de reculer. Voici un exemple de ce second cas [3]. A vrai dire, il ne s'y agit que d'éviter un combat fratricide ; mais la netteté du récit permet de comprendre le rôle et la nature de la consultation divine au moment de livrer une bataille. David est enfermé dans Qeïlâ, qu'il vient de débarrasser des incursions des Philistins. Les habitants trouvant qu'il s'attarde trop chez eux avec sa troupe, qu'il leur faut nourrir, ont informé Saül de sa présence.

David, ayant su que Saül travaillait à lui faire du mal, dit au prêtre Abyatar :
— Approche l'éphod.

d'or du poids de cinquante sicles » ; lui et sa famille payèrent de leur vie ce larcin sacrilège.

1. Sur l'attachement tenace des *nâbhîs*, par esprit de tradition, à cette pratique du *hêrém*, voir, outre le récit de la guerre de Saül contre les Amalécites où Samuël exige le *hêrém*, I *Rois*, XX, 35-43. Le fait qui est rapporté dans ce passage se place au IXe siècle avant J.-C. A la même époque, Mésha, roi de Moab, décrétait encore, lui aussi, le *hêrém* contre 7.000 hommes, femmes et filles israélites de la ville de Nébo, *Inscription de Mésha*, II, 14-18

2. II *Samuel*, V, 22-25.

3. I *Samuel*, XXIII, 7-12.

Et David dit :

— O Yahwè, Dieu d'Israël, ton serviteur a appris avec certitude que Saül cherche à venir à Qeïlâ pour ravager la ville à cause de moi. Et maintenant, est-ce que Saül descendra, comme ton serviteur l'a entendu dire ? O Yahwè, Dieu d'Israël, annonce-le à ton serviteur.

— Il descendra, dit Yahwè.

Puis David dit :

— Est-ce que les citoyens de Qeïlâ me livreront, moi et mes hommes, aux mains de Saül ?

— Ils livreront, dit Yahwè.

Les sorts sacrés ne sont pas l'unique moyen de recourir à Yahwè avant les combats. Quelquefois, on le consulte par les songes, les siens propres ou ceux d'autrui [1]. Gédéon, s'étant faufilé de nuit dans le camp des Madianites, entend l'un de ceux-ci raconter à un camarade un songe qu'il vient de faire, et l'autre le lui expliquer : avoir rêvé qu'une miche de pain dévale de la montagne et renverse une tente dressée, c'est preuve que le sédentaire israélite va bousculer le nomade venu du désert ; il n'en faut pas davantage à Gédéon pour décider l'attaque aussitôt [2]. Saül, privé de son éphod, qu'Abyatar a emporté en fuyant, essaie d'obtenir un songe quand les Philistins le pressent aux pieds des monts du Gelboé [3]. Un roi pouvait aussi sans doute recourir en pareil cas à ses voyants attitrés : David en avait deux auprès de lui ; peut-être ne se bornait-il pas à les interroger sur des affaires strictement personnelles [4]. Mais déjà à la présente époque, et plus encore dans la suite, c'est surtout aux prophètes que les chefs demanderont l'avis de Yahwè avant de partir pour la guerre ou d'engager la bataille.

Ainsi le chef de l'armée prenait le soin de régler sa conduite sur un avis divin. Il arrivait, de plus, que de simples combat-

1. Il est assez curieux que Strabon (*Geographica*, XVI, 2, 35) rapporte que, depuis Moïse, les Juifs couchaient dans le temple pour avoir des songes, soit chacun pour soi, soit l'un pour l'autre.

2. *Juges*, VII, 9-15.

3. I *Samuel*, XXVIII, 6. De même, avant sa victoire sur les Peuples de la Mer (cf. *La Période des Juges*, p. 33), Minephta avait consulté la statue du dieu Phtah, qui lui avait envoyé un songe pour le pousser à l'attaque et lui promettre la victoire et, plus tard, avant l'attaque des Élamites, un devin d'Assurbanipal reçut, de la déesse Isthar d'Arbèle, un songe qui annonçait la victoire.

4. Gad est voyant de David, II *Samuel*, XXIV, 11 (où, toutefois, ce titre a pu être ajouté à celui de *nâbhî*), I *Chroniques*, XX, 9 ; de même Héman le chanteur, I *Chroniques*, XXV, 5.

tants, décidés à risquer un acte de bravoure et n'ayant pas la faculté de consulter les sorts, sentaient pourtant la nécessité de ne rien entreprendre que s'ils pouvaient compter sur l'aide du ciel ; ils demandaient alors à Yahwè de leur accorder un « signe ». Pour ces hommes, dont la foi était ferme et docile, le moindre incident qui se produirait d'une manière convenue, plutôt que de l'une des diverses manières possibles, servirait à leur montrer que leur projet, lié à cette réussite, était approuvé et serait béni de Dieu. On connaît, entre quelques exemples, celui du signe très ténu qui décida Jonathas, le fils de Saül, à tenter une prouesse des plus téméraires [1]. Les Philistins occupant la passe de Mikhmash, il veut les en débusquer.

— Allons, dit-il à son porteur d'armes, passons jusqu'au poste de ces incirconcis. Peut-être Yahwè agira-t-il pour nous, car rien n'empêche Yahwè de donner la victoire par le moyen d'un grand ou d'un petit nombre... Nous allons nous avancer vers ces hommes, et nous nous montrerons à eux. S'ils nous disent : « Attendez que nous nous approchions de vous », nous resterons sur place, et ne monterons pas vers eux. Mais s'ils disent : « Montez vers nous », nous monterons, car Yahwè les livre entre nos mains : nous en aurons là le signe.

Et comme les Philistins, ayant aperçu les deux jeunes gens, leur crièrent de « monter vers eux », Jonathas s'élança avec assurance en disant à son porteur d'armes : « Monte derrière moi car Yahwè les a livrés aux mains d'Israël ». Il battit le poste, le camp fut pris de panique et la déroute des Philistins commença [2].

Quand les deux armées en présence vont se ruer l'une sur l'autre, ou qu'un combat singulier de deux champions rivaux va décider peut-être du sort de la bataille, la pensée de Yahwè soutient les esprits et excite le courage. Si l'on se bat, si l'on s'expose à la mort, c'est souvent moins par intérêt égoïste et par folle vaillance que pour sauver l'honneur d'Israël et mettre en un jour éclatant la grandeur souveraine de son Dieu. Car, autant que les deux peuples, ce sont leurs divinités qui s'affrontent. Les rangs ennemis vomissent l'outrage et la malé-

1. I *Samuel*, XIV, 1-15.

2. On trouve dans *Odyssée*, XX, 97-121, la mention d'un recours analogue à la Divinité. Ulysse demande à Zeus et un prodige de lui et une parole de quelque être humain. La parole est dite par une servante attardée à sa tâche, qui parle seule, sa tâche achevée : cette parole est un signe, σῆμα, pour Ulysse.

diction aux noms des dieux qu'ils servent ; mais, des « lignes du Dieu vivant », monte un cri vibrant de fierté, qui célèbre à lui seul la puissance surhumaine de Yahwè. Contre Goliath, couvert d'airain, s'avançant lourdement en champ clos comme une forteresse mouvante, David court et brandit un bâton. Le géant le méprise, et lui le provoque [1].

— Toi, dit David au Philistin, tu viens vers moi avec un glaive, une lance et un javelot ; et moi, je viens vers toi au nom de Yahwè des armées, le Dieu des lignes d'Israël, que tu as outragées. Aujourd'hui même, Yahwè te livrera entre mes mains ; je t'abattrai, je t'enlèverai la tête, et je donnerai ton cadavre et les cadavres du camp des Philistins, aujourd'hui même, à l'oiseau du ciel et à la bête de la terre. Ainsi toute la terre saura qu'il y a un Dieu en Israël.

Le secours de Yahwè n'épargne pas toujours aux guerriers de son peuple ces situations critiques où l'on sent que l'effort le plus généreux sera peut-être vain. Mais en de telles conjonctures, un Joab, le chef suprême des armées de David, témoigne de la noblesse d'une âme qu'embellissent le respect du devoir militaire et la soumission parfaite à la volonté divine. Dans la première campagne contre les Benè-Ammôn aidés des Araméens, dès le début de l'action, il se voit cerné. Loin de lâcher pied, résolument il partage ses troupes en deux corps, confie l'un à son frère, garde l'autre avec lui, et, avant de commander l'attaque désespérée qui peut le sauver, mais aussi l'écraser, il s'écrie en s'adressant à Abishay : « Sois fort, montrons-nous forts à cause de notre peuple et à cause des villes de notre Dieu. Pour Yahwè, il fera ce qui est bon à ses yeux ». Il attaque ; les Benè-Ammôn reculent ; les Araméens s'enfuient ; Yahwè seul l'a sauvé [2].

Enfin, au cœur même de l'action, quand la victoire sourit déjà et met aux cœurs des guerriers l'espoir d'un grand triomphe, en même temps que le chef excite ses troupes à redoubler d'ardeur, il pense à demander à Yahwè d'être généreux sans mesure. Un vœu tombe alors de ses lèvres, et toute

1. I *Samuel*, XVII, 43-47.

2. II *Samuel*, X, 9-14. Dans le verset 12, traduit ci-dessus, les mots « des villes » paraissent assez peu en situation, et semblent redondants à côté de « peuple ». On n'a pas de données satisfaisantes pour les remplacer par d'autres ou pour les supprimer.

l'armée s'y engage avec lui. Saül, ayant profité de la panique des Philistins et déjà commencé à les jeter en déroute, fait promettre à ses hommes de ne goûter aucune nourriture jusqu'à la tombée de la nuit [1]. Ils devaient ainsi ne pas perdre un instant, même pour se refaire un peu ; mais ils croyaient en outre que Yahwè récompenserait leur abstinence, en soutenant d'une aide plus énergique leur vigueur amoindrie par le jeûne.

Sous Saül et sous David, les Hébreux livrèrent de nombreuses batailles ; Saül n'est battu qu'une fois, David ne compte que des succès. On n'ignore pas les causes qui ont amené la défaite, on mesure les efforts qu'a coûtés la victoire, et pourtant le premier sentiment que l'une et l'autre provoquent dans les âmes, c'est de reporter à Yahwè la cause de toutes les deux. Il en est l'arbitre souverain, et en Dieu juste qu'aucune partialité ne saurait amener à défendre même son peuple à l'encontre des règles du droit. S'il le laisse écraser par l'ennemi, c'est qu'il veut châtier ses fautes ; s'il l'aide à triompher, c'est qu'il récompense la droiture de sa foi et la rectitude de sa conduite. Aussi, lorsque les trompettes sonnent la fin du combat et annoncent la victoire, on peut bien chanter la bravoure des preux, comme faisaient les femmes et les filles en l'honneur de David [2] ; mais on fait remonter à Yahwè tout l'honneur de cette glorieuse journée. Le roi, suivi de ses troupes souriantes, se rend à un sanctuaire et offre tout d'abord l'holocauste de l'action de grâces, dont les victimes, choisies parmi les meilleures du butin, sont brûlées tout entières pour Yahwè. Puis viennent les sacrifices pacifiques, dont une grande part est servie dans un festin sacré. Assis, pour ainsi dire, à la table de leur Dieu, les guerriers célèbrent avec lui le succès qu'ils lui doivent. Ils mangent, ils boivent, ils se livrent à la joie, oubliant dans ce plaisir bien mérité les dangers qu'ils ont courus, mais vantant aussi avec orgueil les beaux coups qu'ils ont donnés [3].

Les lendemains de la victoire sont encore à l'allégresse, car tous les survivants retrouvent leur foyer, y ramènent le bonheur, et y introduisent un peu de bien-être, grâce au butin

1. I *Samuel*, XIV, 23 et suiv.
2. I *Samuel*, XVIII, 6, 7.
3. I *Samuel*, XVII, 46.

et aux esclaves qui leur furent distribués. Mais si l'on est enfin heureux, on n'oublie pas Yahwè. Bientôt résonnent sur toutes les lèvres les mâles et pieux accents d'une ode guerrière qu'un homme ou une femme habile dans l'art difficile des poètes, a composée pour louer la vaillance des guerriers, et plus encore pour célébrer l'aide décisive apportée à son peuple par le Dieu d'Israël [1]. Dans les sanctuaires, les trophées s'entassent : armes rares et riches vêtements enlevés au cadavre pitoyable d'un ennemi d'abord jugé invincible [2], bronze et fer, argent et or, dont le prix mérite que l'on en fasse hommage à Yahwè, et qui, en s'accumulant grâce à la série des victoires, permettront de rendre plus fastueux le mobilier et la décoration du Temple [3].

Et tout cela ne traduit qu'imparfaitement l'exaltation de foi qui transporte les âmes. Car plus que la gratitude, qui n'exclut pas un peu d'égoïsme, c'est la conviction que Yahwè est le Dieu incomparable, qui les remplit. On est fier de voir Israël uni par ses rois, l'emporter en force et en richesse sur tous les peuples voisins, qui sont autant d'ennemis. Mais combien plus ne l'est-on pas d'avoir ainsi la certitude que le Dieu que l'on est seul à servir, est bien celui qui seul mérite de l'être, puisqu'il a triomphé sans peine de tous les autres dieux. « Il y a un Dieu en Israël » [4], aime-t-on à répéter après une grande victoire militaire, et ce mot si simple trahit l'allégresse religieuse d'une foi qui se sent assez sûre d'elle-même pour espérer remporter un jour une autre victoire, infiniment plus belle, celle de faire de son Dieu le Dieu du monde entier.

1. I *Samuel*, XI, 15 ; XV, 13-15.

2. Cantique de Débora, *Juges*, V ; sans doute aussi *Psaumes*, LXIII (Vulgate, LXVII), Exsurgat Deus. Chez les Égyptiens, on a également une très belle prière de Ramsès II après sa victoire sur les Hittites à Cadès, où il célèbre l'aide de son dieu Amon ; voir la traduction, dans MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, t. II, pp. 396-398.

3. Le glaive et le manteau de Goliath sont déposés à Nôb, derrière l'éphod, I *Samuel*, XXI, 10. De même, les Philistins déposent les armes de Saül dans le temple d'Astarté, à Ascalon sans doute, *ibid.*, XXXI, 10.

4. II *Samuel*, VIII, 7, 8, 11. Après une de ses victoires sur les Philistins, David s'empara des idoles des ennemis. Le texte ne dit pas s'il les déposa dans un sanctuaire, comme les Philistins, qui avaient mis l'arche dans le temple de leur dieu Dagon.

CHAPITRE VII

LES IDÉES RELIGIEUSES : LES IDÉES SUR YAHWÈ

I. — Yahwè, maitre de la nature : — Sentiments d'admiration, de crainte, de gratitude, au spectacle de la création et de ses phénomènes.

II. — Permanence de l'idée du yahwéisme national : — Yahwè, Dieu d'Israël, à un titre spécial. — Conséquences pour le culte. — Le sentiment religieux. — Rapports personnels avec Yahwè.

III. — Progrès de l'idée du monothéisme universel : — Originalité du monothéisme hébraïque, — son triomphe grandissant avec l'extension de la conquête sous Saül et David. — Statut religieux des étrangers. — Influence de la royauté sur le développement du monothéisme, hors du peuple hébreu.

IV. — La personnalité de yahwè : — Sa vie intime ; — ses manifestations extérieures. — La présence de Yahwè et la foi qu'elle excite.

V. — La justice de Yahwè : — Supériorité morale de la religion d'Israël. — Comment Yahwè punit les transgressions, non seulement religieuses, mais morales. — Comment Yahwè récompense la vertu. — Bonté de Yahwè ; — sa miséricorde. — L' « endurcissement » du pécheur. — Les épreuves du juste. — Les sacrifices et les rites de propitiation.

A mesure que la religion d'Israël se développait grâce aux lumières des révélations successives, aux leçons de l'œuvre providentielle et à la réflexion des âmes saintes, la notion qu'elle proposait de Yahwè allait se précisant et s'enrichissant. Ce développement, qui n'avait pas été notable au cours de la période des Juges, s'accusa pendant celle de la royauté naissante. Le peuple hébreu y prit un si rapide essor dans l'ordre de la civilisation, qu'il serait inconcevable que ses croyances fussent demeurées stagnantes quand tout le reste progressait ; et des hommes de la valeur d'un Samuel, d'un David, d'un

Salomon y opérèrent des améliorations politiques si heureuses, qu'ils durent, à une époque où politique et religion étaient étroitement unies, voir leur esprit s'illuminer d'idées religieuses qui n'étaient pas moins brillantes que tout le reste.

I. — YAHWÈ, MAÎTRE DE LA NATURE

Toutefois, ils n'eussent point été de parfaits yahwéistes s'ils s'étaient permis d'innover en cette matière divine. Ils savaient que leur religion devait se développer à la manière de l'arbre, qui croît par le dedans, et non pas à la façon d'un édifice, qui ne s'agrandit que par le dehors. Aussi restaient-ils fidèles à la tradition du passé, et leurs croyances gardaient encore très nettes ou à peine estompées, quelques-unes des idées élémentaires dont s'étaient satisfaits les âges primitifs.

Une de celles qui persistèrent alors, et, du reste, toujours, représentait Yahwè comme le maître de la nature et des forces cosmiques déchaînées par l'orage. Depuis longtemps Israël savait que son Dieu avait créé le ciel et la terre : le ciel avec sa lumière splendide et ses astres brillants ; la terre avec ses être animés par un souffle de vie, ses plantes portant en elles leurs graines reproductives, ses mers immenses, remplies d'eau mugissante et de poissons qui y pullulent. David se plaisait à admirer ces magnificences sorties des mains savantes du Créateur, et le remerciait de les avoir données et soumises à l'homme [1].

O Yahwè, notre Seigneur,
Que ton nom est majestueux
Sur la terre entière !

Toi, dont chantent la gloire au-dessus des cieux
Les bouches des enfants et des nourrissons,
Tu fondas la force contre qui t'attaque
Pour réduire l'ennemi prêt à se venger [2].

1. *Psaumes*, VIII.

2. La deuxième partie du verset 1 semble devoir se lier au verset 2 et commencer par un passif ainsi que le porte le texte grec. Les deux derniers distiques du verset 3 forment évidemment un tout. Ils doivent apparemment souligner la puissance déployée par Yahwè dans la création, puissance qu'il mettra en œuvre, comme on le verra un peu plus loin, contre ses ennemis et ceux de son peuple.

Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts,
La lune, les étoiles, que tu as fixées...
Qu'est-ce que c'est que l'homme, que tu t'en souviennes,
Et le fils de l'homme que tu t'en occupes ?

Tu l'as fait de peu plus petit qu'un dieu,
Et tu le couronnes de gloire et d'honneur ;
Tu lui fais régir l'œuvre de tes mains,
Et dessous ses pieds tu mis l'univers :

Les moutons, les bœufs, en totalité,
Puis, bien plus encore, les bêtes fauves des champs,
Les oiseaux du ciel, les poissons des mers,
Ce qui va et vient au sentier des eaux.

O Yahwè, notre Seigneur,
Que ton nom est majestueux
Sur la terre entière !

Mais le spectacle des beautés de la nature, devenu habituel, frappait moins les esprits que les tempêtes et les cataclysmes qui venaient en troubler l'harmonieuse ordonnance. Quand le vent s'élevait furieux et faisait rage, qu'il entraînait dans une course vertigineuse les nuées noires tonnantes, déchirées et incendiées par les éclairs ; quand la pluie torrentielle déversait ses flots, qui ravinent les pentes et détrempent les vallées ; quand la grêle se précipitait avec un fracas menaçant et des coups meurtriers ; quand enfin la terre tremblait et que les montagnes chancelaient sur leurs bases affolées, alors l'admiration se mêlait d'épouvante au spectacle de ce déploiement majestueux et terrifiant de la puissance de Dieu.

Elle se mêlait aussi de gratitude si l'orage éclatait juste à l'heure critique où Israël se trouvait en pleine bataille, aux prises avec quelqu'un de ses ennemis. Aux yeux de sa foi, c'était Yahwè qui accourait dans l'ouragan à la rescousse de son peuple en mettant en ligne de son côté les armées des forces célestes. La nuée était son char de guerre, le vent le souffle de sa fureur, le tonnerre sa voix, les éclairs ses flèches, la grêle les pierres qu'il lance, et, à respirer l'odeur de l'air embrasé, on eût dit qu'il y jetait du soufre. Comment les ennemis n'eussent-ils pas reculé quand le sol et les monts eux-mêmes étaient secoués par l'effroi ? Israël sortait vainqueur du combat, et ses poètes chantaient, avec une allégresse où tremblait encore

un reste de terreur, la manifestation si opportune et l'aide si décisive de Yahwè des armées [1].

Voici empruntée à un psaume de David, la description d'un de ces orages guerriers, qui s'est déchaîné au moment où le roi courait un péril mortel [2].

J'étais tout enveloppé des brisants de la Mort ;
Les torrents de Bélial se jetaient contre moi ;
Des liens des Enfers j'étais entouré ;
J'étais exposé aux pièges de la Mort.
Dans ma détresse j'invoque Yahwè,
Et vers mon Dieu je pousse un cri :
Lors, de son sanctuaire, il entend ma voix,
Et mon cri parvient jusqu'à ses oreilles.

Alors se secoue et tremble la terre;
Les fondements des monts se mettent à bouger,
Et ils sont secoués, parce qu'il est furieux.
Parmi ses narines s'élève une fumée ;
De sa bouche il sort un feu dévorant ;
Il s'échappe de lui des charbons brûlants.
Il fait s'incliner les cieux, il descend,
Et dessous ses pieds se trouve la nuée noire.
Il chevauche le chérubin, prend son vol,
Et se précipite sur les ailes du vent.
Il met des ténèbres (.) tout autour de lui ;
Il est recouvert par de sombres eaux,
Par des nuages épais dépourvus d'éclat.
Devant lui passent ses nuées.
La grêle, les charbons ardents.
Puis Yahwè aux cieux tonne,
Et le Très-Haut donne sa voix.
Il décoche ses flèches, et les éparpille,
Darde ses éclairs, les fait crépiter ;
Et l'on aperçoit les lits de la mer,
Et sont découverts les fondements du monde,
A cause de ta menace, ô Yahwè,
A cause du vent soufflant de tes narines.

1. Les orages soudains et les tremblements de terre tiennent une place assez notable dans les récits de bataille de l'ancien Israël. On peut citer, entre autres, la chute de grêle lors de la victoire de Josué à la bataille de Gabaon, *Josué*, x, 11, et le tremblement de terre qui effraya si fort les Philistins attaqués par Jonathas, I *Samuel*, xiv, 15. Aussi la description de l'orage devint-elle de bonne heure un thème littéraire de certaines pièces poétiques. On la trouve, plus ou moins longue, dans le cantique de Débora, *Juges*, v, 4, 5, dans deux psaumes de David, *Psaumes*, xviii (Vulgate, xvii), 8-16 (passage traduit dans le texte) ; lxviii (Vulgate xlvii), 8-10, et dans *Habacuc*, iii, 3-15. Les allusions plus brèves ne manquent pas ailleurs dans les psaumes et dans les prophètes.

2. *Psaumes*, xviii (Vulgate, xvii), 8-16.

II. — PERMANENCE DE L'IDÉE DU YAHWÉISME NATIONAL

Par une sorte de contradiction, qui ne laisse point de paraître étrange à notre esprit, ce Dieu qui résidait dans les cieux et en maniait à sa guise les éléments bienfaisants ou redoutables, lorsqu'il prenait contact avec la terre, semblerait, à première vue, ne pas y avoir exercé le même empire souverain. Les Hébreux, en effet, du temps de David aussi bien qu'avant et après lui, pensaient que leur territoire appartenait en propre à Yahwè, et que là seulement on pouvait lui offrir des sacrifices, comme si le reste de la terre ne relevait pas de lui au même titre que le pays d'Israël et comme si les autres dieux se partageaient le sol qu'il ne revendiquait pas. On se trouve ici en face d'une idée antique ; il faut l'entendre comme faisaient les anciens si l'on ne veut en arriver à supposer qu'elle constituait un obstacle insurmontable pour la destinée universelle de la vraie religion.

Toute l'antiquité a cru que chacune des religions était le bien propre de chacune des nations. En se révélant à Israël, le vrai et unique Dieu n'empêcha pas tout d'abord son peuple choisi de partager cette croyance universelle, et si l'on veut comprendre exactement l'économie de l'Ancien Testament, il faut avoir cette conception sans cesse présente à l'esprit. Elle s'impose du reste avec une éclatante netteté. Chose étrange, si l'on y réfléchit, Dieu possédait un nom propre, Yahwè, qui s'opposait aux noms personnels des dieux servis par les païens L'Hébreu disait couramment : « Yahwè, le Dieu d'Israël », comme il disait : « Camosh, le dieu de Moab », ou « Astarté, la déesse des Sidoniens ». De même, lorsqu'il disait qu' « Israël est le peuple de Yahwè » ou que « Moab est le peuple de Camosh », il spécifiait que les peuples étrangers, en tant que nations, ne pouvaient prétendre au privilège, et moins encore au droit, d'adorer Yahwè. C'est là le principe fondamental de l'alliance conclue au Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse, entre Yahwè Dieu, d'une part, et, d'autre part, la confédération des tribus hébraïques. Il préside ensuite à toute la destinée d'Israël, et on le trouve constamment exprimé par les yahwéistes à la foi la plus pure et aux espérances les plus vastes, de Moïse à David,

d'Amos à Isaïe, de Jérémie au dernier des prophètes ; tous ont envisagé la possession du monothéisme comme une prérogative exclusive de leur nation ; tous ont considéré la religion du vrai Dieu comme une religion nationale.

On verra plus loin comment cette conception étroite, mais pénétrée néanmoins d'une vertu d'expansion grâce au monothéisme, qui ne pouvait s'y contenir, alla en s'élargissant au cours des siècles, jusqu'à être définitivement supplantée, quand les temps furent révolus, par l'idée de la religion universelle. Ce ne fut pas sans effort, tant l'idée archaïque entravait la mise en œuvre de l'idée nouvelle. Il fallut que le Fils de Dieu descendît sur la terre pour apprendre que si Abraham avait mérité par sa foi le privilège accordé à ses seuls enfants, désormais c'était Dieu qui serait le Père, et tous les hommes ses fils. Même alors, il se trouva des chrétiens d'origine juive pour exiger, selon la conception ancienne, que les païens qui confessaient la foi en Jésus-Messie, se fissent en quelque sorte agréger, par la circoncision et l'observance des prescriptions mosaïques, au peuple unique choisi jadis par Yahwè. Avec un sens merveilleux des conditions du Nouveau Testament, saint Paul dut intervenir. Il déclara qu'il n'y avait plus de religion nationale réservée à Israël, mais une religion universelle pour tous les hommes, sans distinction « de Juif et de païen, de barbare et de Scythe, de circoncis et d'incirconcis, d'esclave et de citoyen libre ». Cette idée magnifique et, mieux encore, divine, c'est la nôtre. Mais elle ne doit pas, parce qu'elle nous est familière et quasi naturelle, nous aveugler au point que nous supposions qu'elle exista toujours, même chez le peuple hébreu. Il n'était pas un peuple chrétien, mais une nation yahwéiste. C'est sous ce jour que doit l'étudier l'historien.

De l'idée que la religion était nationale découlaient en Israël, comme chez les autres peuples de l'antiquité, quelques conséquences que soulignent à maintes reprises les écrits bibliques.

La première, c'était que Yahwè avait un droit exclusif sur le territoire de son peuple. Il en était le propriétaire ; ce sol constituait sa *nahalâ*, c'est-à-dire son domaine, sa part personnelle, le bien-fonds dont il était l'unique possesseur et maître. Terres patrimoniales, cette sorte de biens était inaliénable; seule la

famille pouvait posséder ces biens familiaux. Quand Naboth refuse de vendre ou d'échanger sa vigne de Yizreël, il ne s'excuse auprès d'Achab qu'en lui donnant pour seule raison : « C'est la *nahalâ* de mes pères », et le roi s'incline devant ce refus imposé par la loi [1]. De même la *nahalâ* de Yahwè ne se peut aliéner ; s'il l'a promise, puis remise à Israël son peuple, il en reste le propriétaire ; Israël n'est que son tenancier, astreint à des obligations et à des redevances. Aussi cette terre yahwéiste ne saurait-elle ni accueillir d'autres divinités ni servir de lieu pour leur culte. Salomon, en permettant à ses femmes étrangères d'y ériger des sanctuaires aux dieux de leurs pays, commit une double faute : il s'exposait lui-même et exposait son peuple à la tentation d'admirer ces cultes païens, de les imiter, de s'y faire initier : c'était une imprudence ; et il ravissait à Yahwè une portion de son domaine pour le livrer à ses rivaux haïssables : c'était un sacrilège.

Le culte rendu à Yahwè se trouvait soumis, en vertu de ces mêmes idées, à des restrictions singulièrement étroites. Si grand que fût ce Dieu aux yeux de ses fidèles, si vaste que fût son empire, ils ne pensaient pas pouvoir lui offrir leurs sacrifices ailleurs que dans son propre domaine. Sans doute, il était le maître de la terre, puisqu'il l'avait créée ; mais seule la fumée qui montait des autels élevés sur l'étroit pays qu'il s'était réservé, portait jusqu'à lui une agréable odeur. L'Hébreu qui en a franchi les frontières ne se reconnaît pas le droit de sacrifier à son Dieu. Partout ailleurs que là, en effet, le sol et les fruits qui en naissent, et les animaux qui y vivent, et ses pierres même qu'il lui faudrait amonceler pour y déposer et y brûler ses offrandes sont profanes, pollués et en horreur à Yahwè. Aussi, quand Naaman, un grand officier araméen du IXe siècle avant J.-C., se convertit au yahwéisme après avoir été guéri de la lèpre par le prophète Élisée, il voulut emporter dans son pays deux charges de mulet de terre prise dans le domaine de Yahwè : sur cette terre sainte seulement, qui constituerait comme une enclave yahwéiste dans une terre païenne, il pourrait offrir ses sacrifices au Dieu étranger qu'il préférait

1. I *Rois*, XXI, 3, 4.

servir [1]. Lorsque les Hébreux furent déportés ou s'exilèrent, ils se construisirent bien des synagogues pour se réunir et pour prier, mais ils ne sacrifiaient plus [2]; les plus pieux se refusaient même «à chanter un cantique de Yahwè sur la terre étrangère » [3]. Et aujourd'hui encore les Juifs sont contraints, malgré les prescriptions de la loi mosaïque, à ne pas offrir de sacrifices, parce que le seul endroit où ils pourraient relever leur autel est dans le voisinage de la mosquée d'Omar, sanctuaire musulman jalousement gardé.

Pour les Hébreux, sortir de leur patrie, c'était donc aussi, non pas s'éloigner de leur Dieu, mais ne plus pouvoir lui rendre qu'un culte diminué. Il s'en trouva parmi eux qui savaient s'accommoder de ces restrictions nécessaires. Mais pour ceux qui servaient et aimaient Yahwè de toute leur âme, c'était un déchirement. Quand David, poursuivi par Saül, que des jaloux aigrissent, se trouve à la veille de sortir du royaume, il s'indigne, il souffre, il maudit ceux qui, par leur calomnies, voudraient le chasser hors de la *nahalâ* de Yahwè, lui retirer par là sa qualité d'Hébreu et de yahwéiste, faire de lui un exilé et un excommunié, auquel, sa nationalité étant retirée et sa religion interdite, il ne resterait plus qu'à s'agréger à un autre peuple et à servir d'autres dieux [4]. Ce bannissement qui le menace, identique à cet exil des Grecs et des Romains, qui leur paraissait la peine la plus intolérable [5], David préférerait qu'il fût remplacé pour lui par la mort. Elle lui serait plus douce, car du moins son sang ne coulerait pas sur une terre païenne, loin de la face de son Dieu.

On voit assez par ce noble exemple, que l'ancien Hébreu, même encore imbu d'idées qui nous semblent étroites, restait attaché de cœur et de désir à Yahwè, dût-il lui en coûter la vie. Ce serait fort mal le comprendre que de s'imaginer qu'ayant quitté, de gré ou de force, le territoire de son peuple et de son Dieu, il portait aussitôt sans scrupule ses prières et ses sacri-

1. II *Rois*, v, 17.
2. Sur les très rares infractions à ce principe, voir *La Période des Juges*, p. 324, n. 1.
3. *Psaumes*, CXXXVII (Vulgate, CXXXVI), 2-4.
4. I *Samuel*, XXVI, 18-20.
5. Sur l'exil, peine des grands crimes chez les Grecs et les Romains, voir FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*, pp. 234-236.

fices aux dieux du peuple chez qui il arrivait, comme si, pour lui, ces nouvelles divinités devenaient, on oserait dire automatiquement, les siennes, du moment où il posait le pied sur leur domaine. Non, il n'en était pas ainsi, et l'on fausse sûrement le sens religieux de l'épisode auquel il vient d'être fait allusion, lorsqu'on prétend y reconnaître l'existence, chez David et ses contemporains, d'une croyance à un Dieu purement territorial : ce n'était pas la divinité de Yahwè qui était bornée par les frontières d'Israël ; c'était simplement son culte.

Aussi, lorsqu'une nécessité impérieuse obligeait l'Israélite ou sa nation à pénétrer dans un territoire étranger, ils s'y sentaient toujours suivis par leur Dieu. Par une sorte d'inconséquence, qui déconcerte notre respect rigide des principes, mais qui montre avec quelle souplesse un Oriental savait s'en accommoder, David, après avoir élevé une protestation si véhémente contre ceux qui voulaient l'exiler, se résolut à passer chez les Philistins. Il reçut d'eux en fief la ville de Çiqlagh, et devint leur vassal. Mais il ne devint pas pour cela leur coreligionnaire. Dans sa nouvelle patrie, s'il n'offrit pas des sacrifices à Yahwè, il continua à le servir, parce qu'il était très assuré que même là, en terre philistine, son Dieu restait Dieu. Il le priait, il implorait son assistance, il le consultait par l'intermédiaire du prêtre lévitique et des sorts sacrés, et Yahwè, aussi puissant à l'étranger que dans son propre domaine, répondait à son serviteur et lui portait secours [1]. C'était avec la même foi en une puissance divine inattentive aux frontières que David portait la guerre chez les ennemis de l'extérieur. Chez tous, le Dieu d'Israël se révélait maître souverain : il y déchaînait l'orage auxiliaire de la victoire tout comme dans son propre pays [2], et quand son arche sainte fut amenée devant la capitale des Benè-Ammôn investie, celle-ci dut finir par tomber [3].

1. I *Samuel*, XXX, 6-8, 23.

2. Si, comme il paraît très vraisemblable, le psaume *Exsurgat Deus* est bien une ode de victoire composée par David après sa campagne contre les Araméens du Basan, on verra que l'orage guerrier, indiqué dans les termes d'usage aux versets 8-10, dut être déchaîné par Yahwè en territoire ennemi.

3. II *Samuel*, XI, 11 ; XII, 26-31.

III. — PROGRÈS DE L'IDÉE DU MONOTHÉISME UNIVERSEL

Maître de la nature, maître des terres nationales, Dieu dont la puissance en dépasse les frontières, c'est ainsi que l'on envisageait depuis longtemps Yahwè, l'unique Dieu d'Israël. Les splendeurs de la royauté naissante, l'épanouissement des qualités de la nation, l'affinement des esprits par une situation plus prospère et une civilisation plus relevée aidèrent à concevoir de lui une idée plus nette encore. On savait déjà sans doute qu'il était le seul vrai Dieu ; mais on le comprit mieux alors ; le progrès national favorisa le progrès religieux.

Lorsque les généraux grecs et les romains allaient attaquer un peuple ou assiéger une ville, une de leurs principales préoccupations venait de la résistance qu'ils s'attendaient à éprouver de la part des divinités ennemies. Aussi ne négligeaient-ils point de s'appliquer à les détacher de ceux qui les adoraient et à les mettre de leur propre côté. Ils leur promettaient de les servir à leur tour, et beaucoup mieux, de leur construire un temple, de leur présenter des offrandes ; ils leur récitaient un formule de prière qui devait les convaincre de changer de parti ou bien ils dérobaient leur statue et leurs objets sacrés, qu'ils emportaient chez eux, afin d'avoir bien à eux les dieux qui ne pouvaient s'en passer. En somme, ces grands chefs militaires des peuples les plus civilisés de l'antiquité classique croyaient à la puissance de ces divinités étrangères et, par suite, à leur réalité [1].

Combien Israël était éloigné de cet esprit polythéiste ! Lorsqu'il fait la guerre à ses ennemis, il n'éprouve pas plus de crainte à l'égard de leurs divinités qu'en face de leurs armées ; peut-être même en éprouve-t-il beaucoup moins. Il ne s'abaisse pas à des précautions religieuses préliminaires, qui seraient un hommage vide de sens à des dieux auxquels il ne croit pas. Si, avant la bataille, ses adversaires vantent la force de leurs dieux, il célèbre la puissance souveraine du sien avec une superbe confiance. Quand il remporte la victoire, sa foi en Yahwè, le Dieu des dieux, ne crée pas en lui la conviction qu'il

1. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*, pp. 176-178.

les dépasse infiniment tous ; cette foi, il l'a déjà ; mais il ressent avec une joie profonde la satisfaction de constater, une fois de plus, qu'il ne se trompait point. Sa confiance en son Dieu est même si entière que, s'il lui arrive d'être vaincu, il n'accuse pas Yahwè de sa défaite ; il s'en rend responsable lui-même en y voyant le châtiment divin de ses défaillances religieuses. Et pour entrevoir à quel point on manquait de respect à l'égard des dieux étrangers, que l'on méprisait, il suffit de se rappeler que David, après la chute de Rabbath, capitale des Benè-Ammôn, n'éprouva pas le moindre scrupule à dépouiller la statue du dieu Milkom d'une magnifique pierre précieuse ; bien mieux, il s'en servit désormais comme parure de tête, ce qu'il n'aurait sûrement pas fait s'il avait pensé que ce Milkom fût un dieu véritable : il aurait eu trop peur de l'irriter [1]. De pareils sentiments montrent assez que les vrais yahwéistes, lorsqu'ils appelaient dieux Baal, Astarté, Camosh, Milk et toutes les autres divinités des païens, suivaient simplement une manière de parler identique à la nôtre, et ne songeaient pas plus que nous, en les gratifiant d'un nom qu'elles ne méritaient pas, à faire d'elles des êtres réels ni à les doter fût-ce d'une simple parcelle de la divinité, cette divinité incommunicable, que Yahwè seul possédait toute.

Aussi lorsque Saül et surtout David, par leurs victoires, puis Salomon, par son opulence, eurent établi la supériorité du royaume d'Israël sur les autres États de la Syrie, on peut être assuré que leur impérialisme politique se doubla d'un impérialisme religieux. Comment, devenus les maîtres ou les dominateurs de tous les peuples voisins de leur royaume, auraient-ils pu s'arrêter même un instant à la pensée que seuls leurs noms devaient être redoutés ou admirés par ces nations vassales ? Ce n'eût pas été chez eux seulement de l'orgueil ; c'eût été un blasphème, et, pis encore, vu les idées de l'époque, un

1. II *Samuel*, XII, 30. La meilleure preuve qu'il n'y avait, dans la désinvolture de David à l'égard de l'idole, qu'un sentiment de mépris, c'est que l'on se scandalisa plus tard de ce qu'il avait osé toucher et porter cette gemme enlevée à Milkom. Une légende, rapportée dans un écrit apocryphe attribué à saint Jérôme, prétend que ce n'était pas David, mais un païen, Ittay le Gattite, qui s'était approprié le bijou ; *Quaestiones Hebraicae*, in I Paralipomenon. XX, 2 ; Patrologie Latine, t. XXIII, col. 1385. On commença de bonne heure à retoucher certaines données bibliques, au nom de principes ou de préjugés d'un autre âge.

étrange, un monstrueux non-sens. N'eussent-ils pas été profondément religieux, un David, un Salomon, ne pouvaient pas, dans leurs paroles, leurs discours, leurs protocoles, qu'ils les adressassent à leurs sujets ou à des princes étrangers, ne pas associer leur Dieu à la proclamation de leur pouvoir immense, tout comme le faisaient, en Égypte, même des pharaons obscurs qui ne les valaient pas. Ceux-ci n'auraient jamais fait acte public de souverain sans célébrer la gloire et la puissance d'Amonrâ, qui avait mis sous leurs pieds les nations ennemies et la terre entière. David et Salomon parlaient sûrement de même en exaltant la toute-puissance de Yahwè, qui leur avait soumis des nations dont ils ne comprenaient pas le langage, et taillé dans la Syrie méridionale un empire vaste et puissant. Et comment auraient-ils mesuré leur louange quand Israël, la veille encore faible, opprimé et anarchique, s'y élevait en un demi-siècle, grâce à l'appui de son Dieu, à un degré de force et de splendeur qu'aucun peuple avant lui n'y avait atteint ? Oui, on peut être sûr que Yahwè apparut alors à son peuple, mieux que dans le passé, comme le vainqueur des nations, le dominateur des peuples païens, et que si l'on trouve l'expression de cette croyance dans quelques psaumes attribués à David, elle n'est pas une raison de nier, mais une raison d'admettre cette attribution [1].

Toutefois, cette domination universelle de Yahwè, à la fois principe et conséquence de la domination d'Israël, reflétait encore dans les esprits le caractère des circonstances où son idée s'était affirmée. Saül David et Salomon n'exerçaient leur autorité sur les peuples voisins que parce qu'ils les avaient subjugués. De même l'empire que l'on reconnaît alors à Yahwè sur eux est-il bien plus celui d'un conquérant qui se fait redouter que celui d'un Dieu qui se fait adorer. David, dans l'ardeur de sa foi ou dans la lumière d'une révélation divine, entrevit sans doute parfois le règne pacifique de Yahwè. Salomon le désira peut-être aussi, tellement son vaste esprit savait s'élever au-dessus des conditions de l'heure présente, tellement sa noble ambition rêvait d'établir au loin le renom de sa royauté et

1. Cette idée sera reprise dans l'étude consacrée aux idées messianiques du siècle de la royauté naissante;

celui de son Dieu. Mais si ces deux grands rois et, avec eux, quelques-uns des plus ardents yahwéistes devancèrent l'heure où le règne universel de Yahwè apparaîtrait comme la divine revanche de l'insignifiance et de l'écrasement du peuple élu, il est peu probable que leur pensée fût déjà partagée par la masse ou même par la minorité de leurs contemporains.

Du moins, s'ils n'appelaient pas encore à se joindre à eux, dans leur culte, des peuples qui, ne fût-ce que par haine ou par défiance à l'égard de leurs vainqueurs, ne les auraient pas suivis, il demeure plus que vraisemblable qu'ils encouragèrent, toutes les fois qu'ils en eurent l'occasion, des individus étrangers à se convertir à leur religion. Il ne faut pas oublier, en effet, que, sous ces deux rois, les païens affluèrent à Jérusalem et dans le royaume hébreu. Si beaucoup, comme les princesses qu'épousa Salomon, réussirent, en vertu des usages internationaux, à conserver en Israël la religion de leur patrie, il y en eut naturellement nombre d'autres qui, s'étant établis à demeure, passaient, avant de s'assimiler complètement à la longue, dans la catégorie des *gêr*, ou étrangers domiciliés. Or, ces gens étaient soumis à un statut spécial, qui comportait, entre autres clauses, celles de se faire circoncire, d'observer le sabbat, et, en définitive, de pratiquer le culte de la nation israélite, à laquelle ils s'agrégeaient [1]. Pareilles conversions pouvaient avoir leurs dangers. Mais si elles étaient sincères — et pourquoi beaucoup ne l'eussent-elles pas été ? — le yahwéisme faisait alors un gain considérable : un gain numérique d'abord ; mais mieux encore, un gain spirituel. Car à coudoyer un peu partout de ces étrangers païens devenus presque des Hébreux et tout à fait des yahwéistes, on commençait à mieux comprendre que la religion de Yahwè, jusqu'alors assez étroitement renfermée dans les limites d'une nation, pouvait, en définitive, abaisser ses barrières, élargir ses cadres et accueillir, appeler même dans son sein agrandi tous les hommes qui confesseraient la divinité incomparable de Yahwè, le Dieu d'Israël.

1. Sur la situation des *gêr* dans le milieu israélite, voir BUHL, *La Société Israélite d'après l'Ancien Testament*, pp. 75-82. On y verra qu'il existait des catégories de *gêr* ; mais le fait que beaucoup d'entre eux pratiquaient la religion d'Israël ne peut être mis en doute.

Que les premiers rois d'Israël soient donc exaltés, non pas seulement pour avoir été de grands rois, mais aussi, et plus encore, pour avoir avancé, par leurs victoires et leurs magnificences, la transformation de leur religion nationale en religion universelle ! On croyait qu'ils ne se dépensaient que pour la prospérité et la gloire d'un petit peuple ; en réalité, ils travaillaient pour l'humanité tout entière. Leurs victoires d'ailleurs assez médiocres en comparaison de celles que remporteront, au cours des âges, des armées infiniment plus nombreuses que celles qu'ils pouvaient lever, n'éveillent plus qu'un faible écho dans les annales du peuple. Leurs édifices, dont s'émerveillaient des agriculteurs et des bergers qui n'en avaient jamais vu de semblables, ne rivalisaient que de loin avec les monuments d'Égypte et de Babylonie ; au reste, aujourd'hui, il n'en reste plus rien, ou seulement quelques pans de murailles. Et leur pays, qu'ils avaient su rendre fertile et riche, a perdu plus qu'il n'a gagné à devenir un objet de convoitise et un sujet de discorde. Mais si leur grandeur royale s'est évanouie en ne laissant plus qu'un souvenir que l'on ne précise qu'au prix de patients efforts, la gloire religieuse de leurs règnes brille encore après des siècles qui, en les surpassant par l'éclat d'idées infiniment plus élevées, auraient dû l'obscurcir. Si elle a gardé toute sa valeur, c'est que les premiers rois hébreux ouvrirent la carrière au monothéisme national, qu'avait fondé Moïse, et crurent qu'il pourrait devenir le monothéisme universel.

On se plaint parfois que plusieurs pages de leur histoire soient souillées de taches sanglantes, que leur religion se soit attardée en des conceptions et en des rites qui ne manquent ni d'étroitesse ni de grossièreté ; et certains préféreraient que le christianisme ne se fût pas alourdi de tout ce passé, en le prenant à sa charge comme première phase de sa destinée. Penser ainsi, ce n'est pas seulement ne tenir aucun compte des différences provenant de la race, du temps et du milieu ; c'est, plus maladroitement encore, ne pas dégager des réalités magnifiques de la gangue âpre et rude dont les recouvre une élaboration encore imparfaite. Mais si une idée qui germe est jugée mesquine en comparaison de ce qu'elle deviendra une fois épanouie, elle ne laisse point d'apparaître grande en com-

paraison de ce qu'elle avait jadis été. C'est pourquoi le monothéisme d'un David et d'un Salomon pourra sembler débile et pâle en présence de celui d'un chrétien ; on ne se refusera pas à en admirer la beauté et la hardiesse si on le met en regard, non seulement du polythéisme plus ou moins odieux qui sévissait dans les royaumes voisins du leur, mais même de la religion d'aspirations moins amples qui avait régné jusqu'à eux parmi les tribus d'Israël.

IV. — LA PERSONNALITÉ DE YAHWÈ

Ce Dieu si grand qu'il régit le monde et régira un jour l'humanité, on se plaît à proclamer qu'il possède toutes les qualités d'un maître : la sagesse prévoyante, l'attention secourable, la puissance dominatrice, l'amour des bons, la haine des méchants et cette patience sans hâte de qui dispose du temps. Mais on aime aussi à contempler, dans la mesure permise à la faiblesse humaine, les qualités de sa nature divine. On veut le mieux connaître afin de le mieux servir puisque le culte qu'on lui rend doit correspondre à ce qu'il est. Des multiples qualités qu'il possède, il en est deux qui semblent avoir exercé sur les esprits une impression considérable : on a une foi admirable en la réalité de sa vie et de sa présence ; on sait qu'il se guide en tout, et même à l'égard des siens, d'après les principes de la morale et de la justice.

Yahwè n'a rien d'une simple abstraction. Il n'est ni une Idée pure, comme serait le dieu de certains philosophes ; ni une Force particulière, comme les divinités d'un polythéiste ; ni une Force totale, équivalente au dieu d'un panthéiste. Il est une personne réelle, il est une personne vivante, et vivant d'une vie si indiscutable, que l'on jure couramment « par la Vie de Yahwè », pour attester la vérité absolue de ce qu'on avance.

Sa vie intime, sa vie de Dieu, on n'essaie pas de la scruter ni même de l'imaginer. On sent seulement qu'elle est éternelle, durant depuis toujours, durable jusqu'à jamais, et qu'elle est mystérieuse, se déroulant dans un secret qui ne se trahit qu'à

peine par des actions qu'un homme ne s'explique point, et qu'il subit sans les comprendre.

Mais cette vie divine cachée se manifeste au dehors, incessamment dans les œuvres de la providence, occasionnellement dans les inspirations et les théophanies dont sont favorisés quelques rares élus. Car Yahwè, bien qu'il n'ait nul besoin des hommes, ne se retire pas d'habitude dans sa demeure supraterrestre. A s'en tenir aux vues des livres historiques [1], il ne demeure même pas souvent dans les cieux. Ses interventions bienfaisantes ou sévères l'amènent à vivre plus près des siens. Il réside encore sur les hauteurs majestueuses du Mont Sinaï, d'où les poètes le font accourir avec l'ouragan pour prendre part à la bataille. Plus ordinairement, il vit et demeure sur la terre d'Israël, qui est aussi sa terre. Il est avec l'arche partout où on la porte. Il est avec les sorts sacrés partout où on les consulte. Il est dans tous les sanctuaires, les renommés, où l'on vient de tout côté en pèlerinage, les familiers, que l'on voit à la lisière de la ville ou du bourg en allant aux champs. Il est dans le Temple, sa demeure de prédilection, sa « maison », que David aurait voulu lui offrir, celle que Salomon eut la gloire de « lui édifier pour qu'il y demeurât à jamais » [2]. Et en quelque lieu qu'un de ses fidèles l'invoque, fût-ce même à l'étranger, il est là pour entendre sa prière. Cela revient à dire que Yahwè est présent partout.

A se multiplier ainsi, sa présence ne perd rien de sa réalité, tellement sa vie divine est intense. Yahwè n'apparaît jamais à Samuel ni à David, comme il s'était montré à Moïse ou se manifestera à Élie. Pourtant, qu'on lise leur histoire, et l'on remarquera que, sans trace d'anthropomorphisme, on ne trouve aucune différence entre l'impression que laissent, par leur réalité vivante, soit Yahwè, que l'on ne voit pas, soit les personnages humains dont, à plusieurs reprises, on distingue même les gestes. C'est que Samuel et David croient à sa personnalité avec une foi si ferme qu'ils entre-

1. C'est eux surtout qui seront utilisés ici. On utilisera plus longuement les textes poétiques, et notamment des psaumes, dans l'étude consacrée aux idées religieuses exprimées par les psaumes de David.

2. I *Rois*, VIII, 13, dans le psaume récité, et peut-être même composé par Salomon lors de la dédicace du Temple.

tiennent avec lui des rapports aussi simples, aussi naturels qu'avec leurs semblables. Ils lui parlent comme s'ils le voyaient de leurs yeux de chair ; ils ont recours à lui comme ils recourraient à un sage conseiller et à un protecteur puissant. Samuel s'indigne que les tribus lui réclament un roi ; il s'en plaint à Yahwè : et Yahwè, tout comme ferait un ami, partage avec lui l'insulte qu'il a reçue du peuple, apaise son irritation et lui dicte sa conduite [1]. David vient d'entendre tomber de la bouche inspirée de Nathan les splendides promesses que lui fait Yahwè pour l'avenir de sa dynastie ; il est dans la joie ; il pense à remercier son Dieu ; avec une simplicité qui témoigne d'une religion aussi habituelle que profonde, il se rend au sanctuaire, s'assied devant Yahwè et, comme en une visite de remerciement, lui dit sa gratitude en ne mêlant qu'à peine des accents passagers de prière au ton confiant d'un entretien respectueux [2]. Il aurait déployé plus d'apparat s'il avait été reçu par un monarque plus grand que lui ; il n'aurait pas été plus certain de sa présence qu'il ne l'était ici de celle de Yahwè

Ce sentiment de foi en la réalité vivante de Yahwè s'affirme, non pas avec plus de netteté, ce serait impossible, mais avec une émotion plus impressionnante dans les psaumes que l'on peut attribuer à David. Il y chante son Dieu de la même manière que tout autre poète chante l'objet charmant ou glorieux qui fait vibrer son âme et sa lyre. Aucun effort d'imagination pour donner consistance à ce qui ne serait qu'une chimère poétique. Yahwè envahit son souvenir, absorbe sa pensée, émeut son cœur et vient sur ses lèvres comme l'Etre très aimé dont la réalité toujours présente enveloppe sans interruption sa vie. Il le sent constamment à ses côtés, et aussi bien dans les circonstances graves que dans les plus ordinaires. C'est Yahwè qui le sauve de ses ennemis et l'arrache à la mort, qui le rend victorieux et le couvre de gloire ; et c'est lui qui le rend intrépide à l'assaut, agile à la course, adroit au tir de l'arc, qui empêche son pied de glisser sur un chemin pierreux, ou lui fait goûter un sommeil paisible suivi d'un réveil tout rempli

1. I *Samuel*, VIII, 4-9.
2. II *Samuel*, VII, 18-27.

d'allégresse [1]. Yahwè lui est un compagnon plus assuré que Jonathas, son ami, dont il a dû se séparer et que la mort lui a ravi ; il reste pour lui un confident inlassable quand les tragiques malheurs de sa famille le plongent dans une silencieuse et sombre rêverie. Ce sont là vraiment deux vies qui se mêlent.

Les Hébreux de ce temps n'étaient certes pas tous capables de témoigner leur foi en la personnalité vivante de Yahwè avec une délicatesse aussi exquise. Mais les prophètes et les *nâbhîs* avaient-ils une foi moins ferme ? Eux qui sentaient l'inspiration divine venir en leur âme, qui abandonnaient leur corps à l'action tumultueuse de l'esprit, comment auraient-ils pu, puisqu'ils étaient comme malgré eux ses ministres et l'on oserait presque dire ses victimes, ne pas croire de tout leur être à la réalité indubitable de Yahwè [2]. Enfin, même parmi les fidèles les plus simples, combien exprimaient cette foi de leur mieux, quand ce n'eût été que par la ferveur des prières qu'ils adressaient à leur Dieu et par la certitude que tout ce qui leur arrivait ne pouvait avoir pour cause qu'un Etre réel et vivant !

V. — LA JUSTICE DE YAHWÈ

Ce qui établit, non pas seulement la supériorité de la religion d'Israël, mais son caractère transcendant par rapport aux autres religions antiques, c'est que, contenue comme elles dans les cadres d'une nation, elle seule réussit à en sortir pour se proposer comme religion universelle. Elle le dut sans doute à ce qu'elle ne reconnaissait qu'un Dieu ; mais encore lui fallait-il savoir que ce Dieu unique, possédant les qualités assez disparates que réclamaient et son titre de Dieu national et son dessein de devenir le Dieu adoré par l'humanité tout entière, les groupait de par sa nature même en un ensemble harmonieux. De cette puissance à s'adapter aux circonstances tout en se réservant pour l'avenir, on a déjà vu une manifestation dans

1. *Psaumes*, XVIII (Vulgate, XVII), 30, 34, 35, 37 ; III, 6.

2. Sur la valeur religieuse de l'attitude passive des *nâbhîs* à l'égard de la venue en eux de l'esprit de Yahwè, voir plus haut p. 181.

le fait que Yahwè, le Dieu d'Israël, pouvait accueillir l'adoration des païens étrangers qui le choisissaient pour leur Dieu. On en découvrira une autre, non moins grandiose par son étrangeté même, dans le fait que Yahwè s'inspirait en toutes ses œuvres, parmi son peuple choisi et parmi les autres peuples, des principes de la morale et de la justice.

Pour nous, pareille conduite paraît si naturelle chez un Etre divin que l'on éprouve quelque hésitation à la trouver très remarquable. On en appréciera pourtant le mérite si l'on observe combien la religion nationale imposait de partialité aux dieux de chaque peuple. La nation et ses dieux étaient unis par des liens tellement étroits que leurs deux destinées n'en faisaient qu'une. Le peuple était-il prospère ? ses dieux étaient glorifiés et heureux. Tombait-il dans la décadence ? eux déclinaient vers l'oubli. Disparaissait-il des peuples de la terre ? eux retombaient dans le néant. Aussi la grande, l'unique tâche de ces dieux, trop dépendants de leur peuple pour lui survivre s'il venait à mourir, consistait-elle à lui assurer la force, la richesse, la perpétuité. Or, quand il s'agit de l'intérêt national, on disait déjà que nécessité n'a pas de loi et que l'égoïsme sacré est la première vertu. De là, pour les dieux, l'obligation de bénir les entreprises de leur peuple et celles de leurs fidèles, qu'elles fussent morales ou immorales ; de là, pour le peuple et pour les fidèles, l'empressement à gaver leurs dieux d'offrandes qui leur gagneraient le concours divin, sans trop regarder à la droiture des intentions qui le faisaient solliciter : les dieux nationaux ne pouvaient jamais être trop généreux ni trop aveugles. Tels apparaissent ces dieux et ces déesses de l'Olympe, qui se partagent la protection des Achéens et des Troyens, engagés dans une guerre interminable et sans merci pour décider qui garderait Hélène, Ménélas, dont elle était l'épouse, ou Pâris, l'amant adultère qui la lui avait ravie.

Pour être le Dieu national d'Israël, Yahwè n'agissait pas de même. Certes, il savait protéger son peuple aussi bien et mieux qu'un autre dieu faisait le sien. Mais son rôle de protecteur ne faussait pas ses desseins, et ne l'amenait pas à vicier dans ses œuvres les prescriptions de la justice. Toujours au contraire, il se montre rigoureusement juste soit pour sévir

contre ceux qui enfreignent les lois religieuses et les lois morales, doit pour bénir ceux qui les respectent.

Qu'il châtie les violations de la loi religieuse, cela va de soi, puisqu'elle émane de lui, et que s'en affranchir, c'est l'outrager directement. En cette matière, il est intraitable et réprime aussi bien la faute volontaire que celle qui ne l'est pas. Comme il punit Saül, qui n'a pas respecté les clauses impérieuses du *hèrém* à la guerre, il s'irrite contre Ouzza, qui, par une pieuse inadvertance, a osé porter une main profane sur l'arche sainte ; et il rend les sorts sacrés silencieux par mécontentement contre Jonathas, qui, sans le savoir, n'a pas observé le jeûne dont son père avait fait le vœu [1].

Mais ce que ne font guère les autres dieux, il châtie avec non moins de rigueur les fautes morales de ses fidèles, sans distinguer entre celles qui le lèsent personnellement et celles qui causent du tort au prochain, sans témoigner plus d'égard aux rois qu'aux simples particuliers. Il y apporte même tant le soin qu'il semblerait s'appliquer à suivre presque toujours la loi du talion, seule rétribution qui soit rigoureusement juste, en châtiant le pécheur par où il a péché. Saül, cédant à une fureur inhumaine et sacrilège, fait massacrer toute une famille de prêtres lévitiques : Yahwè le punit en le laissant périr sous les coups des Philistins avec trois de ses fils sur quatre. David commet un adultère ; il n'a pas la ressource, comme Pâris le Troyen, de pouvoir compter sur la faveur aveugle d'une divinité complaisante : Yahwè le punit en le condamnant à apprendre un jour que son fils Absalom s'est rendu publiquement près de dix de ses femmes. Il commet un assassinat en faisant tuer Urie le Hittite : Yahwè venge sa victime en déchaînant dans la famille du roi coupable ces tragédies sanglantes où tomberont tour à tour trois de ses fils. L'un d'eux, Amnon, avait odieusement outragé sa demi-sœur Tamar ; un autre, Absalom, osant soulever le peuple contre David, l'élu de Dieu, n'avait pas reculé devant la perspective d'avoir à laisser tuer son père par ses partisans : Amnon et Absalom expient leur crime par la mort. David et Bethsabée se sont

1. I *Samuel,* XV ; II *Samuel,* VI, 6-8 ; I *Samuel,* XIV, 36-46.

unis dans une passion criminelle : Yahwè les unit dans la douleur de voir s'éteindre prématurément l'enfant né de leur faute. Salomon est pour Israël un despote impitoyable : Yahwé suscite la révolte contre lui et prépare sous ses yeux le démembrement de son royaume ; il s'abandonne, tout comme un monarque païen, à ses goûts immodérés de luxe et de faste : Yahwè amènera d'Égypte le pharaon Shéshonq pour mettre ses richesses au pillage.

Yahwè est si intransigeant en matière de justice que, tout Dieu national qu'il soit, il n'hésite pas à prendre le parti d'étrangers innocents contre les siens qui leur ont fait du tort. On vient de rappeler qu'il avait vengé l'honneur et la mort d'Urie, qui était un Hittite. Il avait de même vengé les Gabaonites, qui, bien que devenus les esclaves de son sanctuaire, n'en gardaient pas moins leur nationalité amorrhéenne. Saül, sous l'inspiration de son zèle pour la cause de l'union d'Israël et de Juda, mais mal guidé dans le choix de ses moyens par son humeur rude et cuelle, en avait exécuté un bon nombre en attendant qu'il pût se débarrasser du reste. Il y avait donc du sang entre lui et eux. Ce sang réclamait justice. Selon l'esprit du régime monarchique, ce fut le peuple qui d'abord paya pour la faute de son roi : du temps de David, une famine sévit trois ans de suite ; Yahwè voulait que ce fléau rappelât et la faute déjà lointaine et l'expiation qu'il en fallait faire. On a vu comment David, ayant vainement cherché à calmer les exigences des Gabaonites en leur offrant de l'or et de l'argent, se trouva contraint par les nécessités d'une vendetta rigoureuse, mais juste, à livrer à ces étrangers sept des descendants mâles de Saül [1].

Toutefois, ce n'est là que le côté sombre de la justice de Yahwè, celui où il apparaît comme le défenseur sévère des lois et de la morale. Ce serait bien mal le comprendre et, en conséquence, mal comprendre la religion d'Israël, que d'attacher surtout son attention à ce rôle ingrat. Les Hébreux n'auraient pas préféré leur Dieu à tous les autres dieux, ils ne l'auraient pas servi avec tant de foi et presque avec amour, s'ils ne

1. II *Samuel*, XXI.

l'avaient envisagé aussi comme un dispensateur libéral de grâces et de bienfaits. Pas n'est besoin de multiplier ici les exemples ; l'histoire de la royauté naissante, pour ne parler que de cette période, en est remplie, et des carrières aussi brillantes que celles de David et de Salomon suffisent à montrer que Yahwè suivait son peuple et ses fidèles, quelquefois sans doute d'un regard mécontent, le plus souvent d'un œil où brillait la joie de pouvoir être bon. Cette bonté divine, Israël ne se lassait pas de la célébrer ; ses livres historiques la racontent ; ses livres poétiques la chantent ; et on peut l'en croire, car comme tous les peuples anciens, il jugeait de la valeur de son Dieu à l'étendue de ses bienfaits.

Il sera plus instructif d'observer que, dans ce rôle de bienfaiteur, Yahwè s'inspirait aussi de la justice. Autant il ne laisse passer aucune faute sans la réprimer, autant met-il de soin à récompenser la droiture de la conduite, la fidélité dans le culte, la confiance en sa protection. Son unique règle est de traiter les hommes comme ils le méritent, en bons s'ils sont bons, en méchants s'ils sont méchants. Sans doute, il a ses privilégiés, comme il a un peuple choisi par lui de préférence à tous les peuples. Ceux-là il les comble de prévenances, de dons de choix, d'une protection presque inquiète. Mais, plus il leur donne, plus il leur demande ; il semble même les épargner moins que d'autres, témoin David, si magnifiquement soutenu tant qu'il resta pieux, si sévèrement puni dès qu'il pécha.

A être juste aussi bien dans le châtiment que dans la récompense. Yahwè ne les dispense pas, toutefois, avec la rigueur machinale d'une balance inanimée. Non seulement, sachant de quel limon l'homme est tiré, il fait entrer sa faiblesse native en ligne de compte, qu'il s'agisse de la réprimer ou de l'aider, ce qui, d'ailleurs, n'est que stricte justice ; mais il aime aussi à considérer la bonne volonté du pécheur repentant, afin de pouvoir être miséricordieux. Sous les reproches de Nathan, David, adultère et assassin, courbe humblement la tête ; il confesse son péché, et, par là, se prépare à l'expier. Devant cette pénitence sincère, Yahwè se refuse à n'être qu'un justicier brutal. Aux termes de la loi, David mérite la mort ; il sera épargné, mais la justice restera sauve, car c'est en vertu de la

solidarité familiale, si étroite en ces temps-là, que son petit enfant mourra à sa place. Salomon, déchu de sa première ferveur, a commis tant d'erreurs religieuses et tant de maladresses politiques, qu'il mériterait de voir de ses yeux la ruine de son œuvre splendide ; par égard pour son père, qui ne lui avait jamais donné en ces points d'exemples qui l'eussent entraîné, ce n'est qu'après sa mort que son œuvre s'effondrera. Cette mansuétude miséricordieuse de Yahwè, son désir de pardonner tout en restant juste, son besoin d'adoucir la peine qu'il aurait dû infliger, on savait y recourir avec une humilité confiante. Lorsque David, par le recensement qu'il ordonne, s'attire la menace d'une punition dont le choix lui est laissé, dans l'angoisse où il est ainsi jeté, il s'écrie : « Tombons donc entre les mains de Yahwè, car grande est sa miséricorde ! mais puissé-je ne pas tomber entre les mains des hommes ! » Et lorsqu'il voit l'Ange dévastateur qui décime son peuple par la peste, il a la magnanimité d'adresser un pressant appel à la colère de Yahwè contre lui, mais à sa bonté pour Israël innocent.

On se plaisait donc à penser que Yahwè savait parfois « se repentir » de sa juste sévérité : un juge clément ne respecte-t-il pas la justice en se relâchant de son exactitude par commisération ? Mais si Yahwè ressemblait ainsi aux hommes, comme il était Dieu, sa justice s'enveloppait aussi de mystère, et dans l'aveu qu'on était incapable d'en percer l'obscurité insondable, il y avait un humble, mais très profond hommage[1].

Car il fallait qu'on la crût au-dessus de toute partialité méchante, et étrangère à toute irascibilité capricieuse pour en respecter deux manifestations d'un caractère assez déconcertant, qui avaient pour objet tantôt le pécheur et tantôt l'homme intègre.

Comment, en effet, ne s'étonnerait-on pas, d'abord, que les Hébreux eussent pu dire de Yahwè qu'il « endurcissait »[2] qu'il « alourdissait »[3], qu'il « rendait tenace » le cœur de ses

1. II *Samuel*, XXIV, 14-17.
2. Verbe *hiqshâ* ; *Exode*, VII, 3 ; voir aussi *Deutéronome*, II, 30.
3. Verbe *kibbêdh* ; *Exode*, X, 1.

ennemis [1], ou qu'il avait envoyé « un esprit malin » dans l'âme de Saül [2], ou encore qu'il avait « incité » David à faire ce recensement dont il le punirait [3] ? Était-il donc assez peu moral pour jeter les hommes dans une obstination coupable, assez injuste pour les châtier ensuite d'en avoir écouté les suggestions perverses ? Était-il l'instigateur du péché, puis le bourreau de ses victimes ? Nul ne l'aurait pensé sans s'accuser de blasphème ; si on le semblait dire pourtant, c'est que l'on entendait ces expressions presque odieuses en un sens qui ne pouvait outrager la justice de Yahwè. Pour les comprendre avec leur véritable signification, il faut les rapprocher de nos manières de penser et de parler sur la prédestination, d'après lesquelles Dieu paraît l'auteur de la perte éternelle. Mieux vaut encore en chercher une analogie dans la conception antique que rien d'important et de décisif ne se passait dans l'âme de l'homme sans y avoir été produit par la Divinité. C'était la croyance d'Homère, dont les héros, soutenus par les dieux qui les protégeaient, étaient frappés d'aveuglement par ceux qui les haïssaient ; la croyance aussi des tragiques grecs, qui montraient un Œdipe, poussé par un irrésistible Destin à commettre sans le savoir des forfaits révoltants ; celle encore du moraliste qui l'exprima par la formule concise : *Quos vult perdere Juppiter dementat.*

Tout en partageant cette croyance avec les hommes de leur temps, les Hébreux ne manquaient pas d'y effacer la tache honteuse dont elle eût souillé la Divinité telle qu'ils la concevaient. Yahwè, Dieu infiniment juste et moral, ne pouvait point, de lui-même ou par son esprit, inciter l'homme à commettre une action injuste ou immorale. Comment l'aurait-il fait, lui qui n'en laissait passer aucune sans la punir avec rigueur ? Si cependant on semblait lui attribuer un rôle dans la perversité même du pécheur, c'était en réalité parce que l'on croyait à son indéfectible justice.

1. Verbe *hizzîq* ; *Exode*, IV, 21 ; X, 20, 27 ; IX, 12 ; XI, 16 ; XIV, 4, 8, 17.

2. I *Samuel*, XVI, 14 ; XVIII, 10 : voir aussi I *Rois*, XXII, 19 et suiv. *Ezéchiel*, XIV, 9.

3. II *Samuel*, XXIV, 1. Sur la correction de ce passage par I *Chroniques*, XXI, 1, voir plus haut.

Celle-ci, il l'exerçait pour ainsi dire en deux étapes, l'une à l'heure où le criminel se décidait au mal, l'autre au moment plus ou moins lointain où il paierait le prix de sa faute. En voyant le pécheur, non seulement concevoir la pensée mauvaise, mais s'y attacher, imaginer et choisir les moyens de l'exécuter, s'y obstiner sans scrupule, sans hésitation et sans regret, Yahwè l'en punissait déjà en l'ancrant à fond dans cette perversité volontaire. Il voulait le mal ; il le voudra, il faudra qu'il le veuille jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à son accomplissement et jusqu'au châtiment, conséquence inévitable du mal perpétré. Car le pécheur acharné à mal faire devait nécessairement être encore puni, mais plus tard. Or, aux yeux des Hébreux, ce plus tard n'était jamais très éloigné. Comme ils n'avaient pas la connaissance des rétributions d'outre tombe, et comme ils croyaient cependant que la justice la plus absolue régnait dans l'ordre du monde, ils pensaient que dès ici-bas le crime devait recevoir sa punition, comme l'œuvre bonne sa récompense. Mais, cet équilibre entre l'action et sa rétribution, qui saurait l'établir ? Serait-ce le cours de la vie à lui seul, par des vicissitudes de pur hasard qui feraient retomber tout naturellement les suites de la faute et son expiation sur la tête de qui l'avait commise ? Non, assurément, car, à penser ainsi, on aurait dénié toute valeur morale à l'ordonnance du monde, alors que, bien au contraire, on le savait régi par un Dieu qui était la justice même. Yahwè seul serait donc l'unique vengeur de la justice morale outragée. Pour que le criminel ne lui échappât point, il le tenait en quelque façon enfoncé dans son crime ; il le guidait tout droit, sans qu'il pût s'en écarter, vers la fosse funeste qu'il s'était creusée de ses mains adonnées au mal. Ainsi, l'attention vigilante de Yahwè dans la conduite morale des hommes expliquait ces changements de destinée mystérieux, ces retours de fortune obscurs et cette fin lamentable qui marquaient parfois la vie des individus et celle des rois ; c'était le châtiment éclatant d'un désir obstiné du mal, celui d'une œuvre contraire à la morale ou à la religion, que toute la malice qui les imprégnait fût demeurée secrète, ou se fût manifestée aux regards des hommes.

Ce n'était pas seulement le pécheur sur qui s'appesantissait

la justice mystérieuse de Yahwè. Il arrivait aussi à l'homme le meilleur de la sentir peser sur lui. Poursuivi par une sorte de destin méchant acharné après lui, et conscient cependant de n'en avoir pas mérité les coups, une angoisse l'étreignait à vouloir se l'expliquer et à se demander comment le conjurer. Cette énigme est souvent posée dans la Bible. Elle fait le sujet émouvant des discussions philosophiques du Livre de Job, où un juste persécuté par son Dieu lui crie son innocence. Elle revient souvent dans les psaumes : les souffrances des bons, rendues plus cruelles encore par le contraste de la prospérité des méchants, c'est le perpétuel scandale de la vie qui inquiète, qui ébranle celui dont la foi veut affirmer la justice absolue de Yahwè. Au temps de la royauté naissante, la plupart des esprits ne s'attardaient pas à essayer de sonder les profondeurs de ce mystère. On souffrait sans trop se plaindre, ou du moins sans tant raffiner sur les causes de ses peines. D'ailleurs, la religion, où le rite archaïque jouissait encore de toute sa vertu, offrait un moyen régulier et sûr d'apaiser le courroux inexpliqué de Dieu. David, traqué par Saül, sait bien qu'il n'a rien fait pour s'attirer cette persécution où il risque de périr. Il faut que ses ennemis ou que Yahwè lui-même ait poussé le roi à cette haine aveugle. Si ce sont ses ennemis, qu'ils soient maudits ! Si c'est Yahwé, « qu'il respire l'odeur d'une offrande », et il s'apaisera [1].

Ce n'est pas que l'on considère Yahwè comme un maître capricieux qui poursuit de sa rancune arbitraire un homme innocent, ni comme une divinité avide à qui l'on jette une offrande pour la calmer : on le sait juste et trop digne pour se faire payer afin d'écarter ses coups. Ce serait ici encore bien mal comprendre David que de supposer qu'il pensait se débarrasser avec désinvolture du ressentiment possible de son Dieu, et que, l'ayant fait, aucun autre sentiment que la satisfaction d'avoir accompli un rite libérateur ne naissait en son âme.

Car le rite de l'offrande n'avait pas un pouvoir magique. Il pouvait, dans le cas présent, exprimer une double disposition de cœur. Ou bien il traduisait l'aveu que Job fera un jour :

1. I *Samuel*, XXVI, 19.

les desseins de Yahwè sont impénétrables à l'homme ; il faut servir dans la crainte ce Dieu avec qui l'on ne peut discuter; et l'hommage d'un sacrifice lui portera la preuve qu'on l'adore en se soumettant, avec l'espoir que cette soumission l'incitera à la pitié. Ou bien, et peut-être était-ce là le sentiment le plus habituel, on reconnaissait implicitement soit que l'on avait péché sans le savoir, soit que l'on avait oublié sa faute [1]. Qui, en effet, aurait pu se vanter sans une inconcevable forfanterie d'avoir l'âme aussi pure que la conscience ? Si l'on était certain de n'avoir pas commis une de ces fautes volontaires qui troublent trop pour que l'on n'en garde pas quelque souvenir, avait-on aussi l'assurance de n'avoir pas laissé échapper une de ces maladresses que la loi incrimine, et contre lesquelles elle sévit ? L'homicide involontaire par imprudence peut bien n'avoir aucun caractère de faute morale ; la loi moderne le punit pourtant, comme les lois anciennes, tout au moins en exigeant des réparations destinées à en compenser le dommage. Or, dans la vie antique, à combien d'obligations multiples le fidèle ne se sentait-il pas tenu ! Dans le culte seul, des rites précis et impératifs exposaient constamment à d'innombrables manquements, et, comme ils avaient été fixés par la Divinité, celle-ci, mécontente ou offensée de leur violation, fût-elle toute matérielle, punissait le délinquant, et réclamait de lui une réparation. Non seulement le culte, mais toute la vie, et les professions, et le travail, et la guerre même se trouvaient régis par des lois qui, premièrement émanées de l'autorité divine, devaient être sanctionnées par elle en même temps que par les pouvoirs constitués. De là ce réseau de prescriptions religieuses aux mailles innombrables dans lequel l'Hébreu ne se mouvait point sans souvent en froisser ou en rompre quelqu'une. Aussi, même quand sa conscience ne lui reprochait rien, pour peu qu'il fût doué d'une certaine délicatesse morale, se persuadait-il très vite qu'il ne pouvait être sans péché et que, si quelque infortune s'abattait sur lui, elle en était la peine. De cette persuasion à l'empressement à vouloir apaiser Yahwè par une offrande expiatoire, il n'y avait qu'un pas et l'on peut

1. Cf. *Exode*, XXI, 22, 26, 27, 28 ; XXII, 5.

bien croire que la dévotion incitait à le franchir. C'était là l'un des mobiles de la piété individuelle ; on serait bien étroit si l'on n'y découvrait pas une intention morale. C'en était un aussi pour la piété nationale. Car si Israël célébrait, comme plusieurs peuples antiques, des cérémonies expiatoires destinées à décharger tous les Hébreux des fautes qu'eux et leur peuple avaient commises, il pouvait bien s'inspirer de pratiques instituées longtemps avant lui ; il ne laissait pas néanmoins de les accomplir avec des préoccupations morales adaptées au caractère moral de la justice de Yahwè [1].

***

Telles semblent avoir été les idées sur Yahwè les plus courantes au siècle de la royauté naissante. On en rencontrera de plus dégagées du temps et du milieu lorsque l'on étudiera les idées messianiques de cette période et les psaumes où David pénétrait de ses sentiments exquis des pensées peut-être moins communes. Mais même à rester dans l'horizon un peu plus restreint de la masse des croyants, on ne peut qu'admirer la foi de ces yahwéistes qui cherchent, non seulement à vivre de leurs croyances, mais à élever toujours leur esprit vers une connaissance plus explicite des qualités mystérieuses de Yahwè Ils laissent, en définitive, l'impression que leur religion leur paraissait contenir plus de vérités encore qu'ils n'en percevaient, parce qu'ils sentaient que, quoi qu'ils pussent dire ou faire, ils ne contenteraient jamais les aspirations de leur âme et n'embrasseraient jamais la plénitude infinie de la Divinité qu'ils servaient. Pour eux, Yahwè était l'Etre inaccessible même à ses fidèles, le Dieu sans égal, parce qu'il était le seul Dieu, celui devant lequel la plus intense ferveur demeurait encore au-dessous du devoir, celui de qui l'on pouvait attendre les merveilles les plus inouies, le grand Dieu tout puissant, tout juste et tout bon.

1. Voir, dans *Lévitique*, XVI, les rites pour le jour de l'expiation nationale.

CHAPITRE VIII

LES IDÉES RELIGIEUSES : L'IDÉE DE LA PROVIDENCE

I. — La Providence et la royauté : — Son intervention dans l'établissement et le développement de l'institution monarchique, — dans les succès et les revers. — Conséquences religieuses.

II. — La Providence dans l'histoire : — Vues de Bossuet. — Difficultés de reconstituer dans son ensemble l'action providentielle : insuffisance de la documentation. — Vues particulières des auteurs sacrés. — Rapports avec l'histoire profane. — Applications dans l'histoire de la royauté hébraïque. — Accord fondamental et divergence de détail sur la manière de présenter l'intervention divine.

III. — La Providence et l'individu : — L'initiative divine et la liberté : simples particuliers et monarques. — Abandon à Dieu et prudence humaine — Le malheur et la volonté divine.

Tous les anciens dont nous connaissons les idées religieuses ont cru à l'intervention de la Divinité dans la vie nationale des peuples et dans la vie personnelle des individus. De cette foi, plus ardente aux époques reculées, quel lecteur n'a su trouver le témoignage dans Homère et les tragiques pour le monde grec, dans Virgile pour le monde latin ? Elle apparaît plus clairement encore dans la littérature des nations voisines et contemporaines du peuple élu. Qu'on lise, avec leurs documents historiques, les psaumes des Assyro-Babyloniens et les hymnes des Égyptiens, où une poésie, de beaucoup moins captivante, ne pare point les sentiments religieux d'une grâce qui en distrait l'esprit, et l'on se convaincra très vite que ces peuples ne le cédaient en rien à Israël dans la croyance à une action provi-

dentielle[1]. Celui-ci, assurément, avait sur ces païens l'inestimable supériorité que lui conférait son privilège de croire à la providence du vrai Dieu. Cependant l'ardeur de la confiance aussi bien que son expression se ressemblaient beaucoup chez eux et chez lui. C'est que, si la vérité doit pouvoir insinuer dans les paroles qu'elle anime une nuance qui les distingue de celles qu'inspire l'erreur, les mots qui sortent d'une âme convaincue ne reflètent pas toujours, au premier aspect, la vérité ou l'erreur de la conviction. Du reste, Dieu, qui veillait spécialement sur le peuple appelé à le connaître, voulut aussi sans doute récompenser en maintes circonstances, par un secours miséricordieux, la bonne foi et la piété sincère des hommes encore plongés dans les ténèbres. Aussi, quelque distinction que l'on veuille établir entre la reconnaissance d'Israël et celle des autres peuples, on n'entendra pas sans admiration retentir ce concert unanime de louange et de foi chanté par l'antiquité tout entière à la providence divine.

Israël, cependant, y élève sa voix par-dessus toutes les autres, car seul entre tous, il a su écrire un livre unique en son genre, pour dépeindre et pour célébrer les interventions de Dieu. Celles que lui attirèrent sa haute destinée et son zèle ou sa tiédeur à la remplir ne sont plus seulement l'objet principal, elles sont en quelque manière le seul objet de la Bible. Même dans les livres historiques, en effet, les écrivains sacrés ne se sont le plus souvent souciés de raconter les évenements marquants que pour faire savoir comment Dieu les avait conduits, et quand ils présentent les hommes qui laissèrent un nom ou qu'ils parlent de la foule anonyme, ce n'est guère que pour montrer combien leurs

1. Beaucoup des préventions que nombre d'esprits nourrissent encore contre l'éxégèse historique, ont, pour une bonne part, leur principe dans une ignorance presque totale chez les uns, totale chez les autres, de l'histoire et de la littérature des peuples contemporains d'Israël. Parce que le peuple élu connut seul le monothéisme et, en raison de ce privilège, fut favorisé d'une attention toute spéciale de Dieu, on s'imagine qu'il dut être un peuple à part, non seulement dans la religion, mais dans ses institutions sociales et dans sa vie politique. Pour toucher du doigt ce qu'il entre d'erreur grossière dans cette imagination, il suffirait de parcourir l'ouvrage du P. C.-F. Jean, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, et notamment le tome II, *La Littérature*. On y verra à quel point tous ces peuples se ressemblaient, et comment, en dépit de la diversité de leurs religions, ils exprimaient leurs sentiments de foi de confiance et d'adoration à l'égard de la Divinité, par des paroles qui, quelquefois, sont absolument identiques.

sorts avaient été dissemblables selon leur obéissance ou leur indocilité à l'égard des desseins providentiels. Or, de toutes ces périodes, où sans cesse apparaît la main divine, il n'y en a peut-être point qui soit plus propre que celle de la royauté naissante à nous instruire de la façon dont les auteurs inspirés comprenaient l'intervention de Dieu dans la vie de son peuple choisi. La raison en est qu'ici ils ne se sont pas ordinairement bornés, comme en tant d'autres pages de leurs écrits, à donner des résumés succincts où, inattentifs aux détails des causes particulières, ils mettaient seulement en avant la Cause universelle. Puisant, au contraire, à pleines mains dans les sources documentaires, qui ne pouvaient qu'être abondantes quand il s'agissait d'un temps où des victoires ininterrompues et une splendeur magnifique avaient jeté un lustre jamais plus égalé sur les plus grands de tous les rois et le plus beau de tous les siècles, ils nous décrivent si longuement les événements et les hommes, que nous saisissons mieux que partout ailleurs comment ils voyaient ceux-là se dérouler et ceux-ci se conduire sous l'action de la providence.

Il n'y a pas lieu de reprendre le détail de cette action ; on l'a déjà exposé, toutes les fois que la Bible l'a permis, dans l'histoire des trois premiers rois hébreux. Nous voudrions seulement présenter quelques considérations générales sur ce qui apparaît des interventions de Dieu dans l'établissement de la royauté en Israël, dans l'enchaînement des grands faits politiques et dans la vie particulière des individus.

I. — La providence et la royauté

L'économie de l'histoire d'Israël était fondée sur l'union de Dieu et de son peuple élu. Esquissée au temps des patriarches par la vocation d'Abraham et par la promesse des bénédictions divines faite à la descendance du père des croyants, cette union reçut un caractère plus accusé et plus étroit au temps de Moïse. Elle devint alors une alliance, où les deux contractants, Yahwè, d'une part, la confédération des tribus hébraïques, de l'autre, ouscrivirent des engagements mutuels : Yahwè serait leur uni-

que Dieu, et elles seules seraient son peuple. En engageant sa foi à Yahwè, Israël, ainsi que le pensaient de leurs divinités tous les peuples anciens comptait que son Dieu suffirait à lui seul à être le protecteur et le bienfaiteur dont il avait besoin. Les âmes étaient trop religieuses, l'existence trop difficile, pour que l'on pût être assuré d'atteindre la prospérité, et même simplement de vivre, si l'on ne se sentait assisté par un Etre divin puissant, attentif, généreux, qui saurait répondre aux multiples nécessités des siens et tenir tête à leurs nombreux ennemis. C'était là en somme, l'idée de la providence, mais d'une providence, sinon exclusivement, du moins très particulièrement attachée à la destinée d'un peuple, choisi parmi tous les autres.

Si la providence de Yahwè à l'égard d'Israël apparaît clairement au cours de l'histoire agitée de ce peuple qui devait garder le monothéisme au sein du monde antique, elle ne se manifestait pas toujours de la même manière. Tantôt des malheurs nationaux se déchaînaient sur les Hébreux, tantôt une prospérité magnifique les comblait de bonheur. Ces « changements de la droite du Très-Haut », on ne les attribuait pas à un caprice : Yahwè restait immuable dans ses promesses. C'était son peuple qui, ne tenant pas toujours les siennes, s'attirait l'infortune par ses révoltes, ou méritait la faveur par sa fidélité.

A envisager les faits dans leur ensemble, la période de la royauté naissante fut celle où les Hébreux virent la providence de Yahwè dans son plus beau jour. Pourtant, de la gloire inespérée et soudaine qui les environna, ils ne pouvaient pas tirer orgueil. Ils savaient fort bien qu'elle leur était venue de la bienfaisance du ciel plus que de leurs mérites, puisque, en réclamant un roi, comme en possédaient les peuples païens qui les entouraient, ils avaient pris une initiative réprouvée de leur Dieu. Mais la condescendance de Yahwè pour eux était pleine de mansuétude et de bonté. Au désert, pour dissiper la mauvaise humeur et couper court aux murmures vulgaires de son peuple, Yahwè avait fait jaillir l'eau du rocher, et amené une nuée de cailles sur les ailes du vent d'est. Pour l'apaiser encore, en lui cédant une fois de plus, il consentit à lui donner un roi.

Dès qu'il donne, fût-ce même à contre-cœur, Yahwè aime à

donner en Dieu, Aussi est-ce lui qui prit en main la conduite de cette institution scabreuse. Il calma les inquiétudes et vainquit les répugnances de Samuel ; il lui indiqua Saül, et fit remporter par ce jeune roi sans expérience des succès aussi glorieux que profitables. Mais comme c'était à craindre, cet essai ne fut pas entièrement satisfaisant. Saül voulut être trop roi ; il pensa trop à ses conquêtes, à sa dynastie, et ne pensa pas à Yahwè. Yahwè, cependant, n'abandonna point par impatience cette entreprise qui débutait mal ; s'il se débarrassa de Saül en quelques heures, il ne livra pas son peuple à une déception trop cruelle. Il essaya encore de trouver le roi qui serait assez religieux pour ne pas se laisser dévoyer par la séduction naturelle du pouvoir, et il suscita David. Cette fois, son don sera sans repentance. Il a enfin offert à Israël un roi « selon son cœur », qui sait être grand et veut rester pieux. Une série de victoires sur tous les ennemis d'alentour assure au nouveau royaume le premier rang parmi les États de la Syrie méridionale, et la religion, embellie de l'éclat de ces nombreux triomphes dus à l'aide d'en haut, devient plus chère à tous pour son utilité même. A la guerre, Yahwè, en donnant Salomon, fait succéder la paix, une paix toute de splendeur, qui décuple la richesse, développe la civilisation, couvre le territoire d'édifices luxueux et de murailles puissantes, et se sanctifie, pour ainsi dire, en élevant à Yahwè le plus beau de ses temples.

Rois pourvus de rares qualités, circonstances politiques favorables au libre essor de la nation, résultats presque toujours proportionnés à la constance des efforts, les Hébreux comprenaient que la providence divine leur avait libéralement donné ce qu'ils avaient réclamé d'elle. Il ne tenait donc pas à Yahwè que la royauté ne fût tout à fait pour eux l'institution de leurs rêves. Mais, faiblesse ou malice de l'homme, ni le rude Saül, ni le pieux David, ni le sage Salomon, ne réalisèrent entièrement ce qu'on attendait d'eux, et leurs règnes ne s'écoulèrent point sans arracher plus d'une plainte ni provoquer plus d'un regret. Saül subit une déroute lamentable ; David laissa éclater la guerre civile, et vit ses sujets ravagés par la peste ; Salomon sentit la révolte fermenter autour de lui, et, avant de fermer les yeux, aperçut tout proche le démembrement de son empire.

Pour les Hébreux, d'aussi terribles malheurs ne pouvaient être que le châtiment des fautes de leurs rois. Si leur attachement à la monarchie n'en souffrait aucune atteinte, et s'ils bénissaient, malgré tout, Yahwè de la leur avoir accordée, ils devaient reconnaître que la providence, pour s'être montrée généreuse, n'en restait pas moins inexorablement juste : leurs rois étaient punis parce qu'ils avaient péché, et eux-mêmes, solidaires de leurs princes en vertu de l'esprit du régime, portaient leur part du poids des fautes qu'ils n'avaient pas personnellement commises.

Yahwè, cependant, en dépit des rigueurs qu'exigeait sa justice, restait attentif et prévoyant à l'égard de son peuple. Des tentatives hasardeuses et des entreprises à demi manquées il aimait à tirer quelque bien. Aussi, quoique née d'une sorte de défiance à son égard et bien que néfaste quand elle s'écartait de ses voies, la royauté marquait-elle, dans les vues de sa providence, une étape nécessaire, ou pour mieux dire fatale, dans la destinée de son peuple. Par son besoin d'unité, elle devait donner à celui-ci plus de cohésion, et, en conséquence, le rendre plus fort contre des ennemis acharnés. Par l'éclat de ses victoires et de ses magnificences, elle stimulait la confiance au Dieu de la nation, éveillait en celle-ci la conscience de plusieurs de ses dons naturels jusqu'alors assoupis, et chassait des âmes le regret, un moment ressenti, de n'être pas aussi bien organisé que les autres parce que l'on était le peuple élu du Dieu des dieux.

Elle contribuait même à élever les croyances. Du contraste de ses imperfections naissait une image de la royauté idéale, celle de Yahwè, maître de la nature, guerrier invincible, dominateur et juge de toutes les nations, — celle aussi de ce Roi à venir, qui sortirait le dernier de la race de David, et que Dieu, après avoir fait pressentir sa venue par des ébauches plus ou moins imparfaites, présenterait à l'humanité tout entière comme l'exemplaire définitif du souverain victorieux du mal et promoteur du bien [1]. Ainsi, à ce peuple épris d'une justice si par-

1. Sur le développement des idées messianiques en liaison avec l'institution de la royauté, voir à la fin de cette étude le chapitre IX.

faite qu'elle ne pouvait être l'œuvre de mains humaines, la royauté, jadis combattue par des âmes pieuses mais timorées, offrait une idée moins étroite de la providence du Dieu qu'il était encore seul à connaître et à servir.

II. — La providence dans l'histoire

Cette providence inlassable ne se bornait point à surveiller et à conduire les grandes transformations politiques occasionnelles qui devaient avoir une répercussion considérable dans la vie nationale. Elle s'exerçait avec non moins de vigilance sur les événements qui formaient la trame, brillante ou terne, de l'histoire. Comprendre comment les écrivains sacrés envisageaient cette action continue serait comprendre quelles dispositions d'esprit ils apportaient à leur tâche d'historiens inspirés.

« Dieu, écrit Bossuet, dans la IIIe partie de son *Histoire Universelle*[1], Dieu a voulu... que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions. A la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents... La vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver ». Et Bossuet, qui, dans les deux premières parties de son Discours, n'avait voulu qu'être érudit et théologien, se révèle, quand il applique cette méthode de recherche aux Empires, le maître d'un Montesquieu et le précurseur des historiens modernes.

De l'histoire, telle que Bossuet la définit, on trouve quelques vestiges dans la Bible, mais des vestiges fort clairsemés. C'est que la plupart des auteurs inspirés ne se proposaient point d'instruire leurs lecteurs sur l'enchaînement des faits historiques de la vie nationale d'Israël, à la manière de Thucydide dans son récit de la guerre du Péloponèse. Assurément beaucoup d'entre eux en étaient capables, et quelques-uns l'ont

1 Chapitre II, p. 454 de l'édition Jacquinet.

essayé. Mais l'inspiration leur imposait une tout autre tâche, et ils lui auraient été infidèles s'ils ne s'étaient préoccupés de faire ressortir dans leurs livres historiques, surtout sinon même exclusivement, la part prépondérante que Dieu avait eue dans la conduite des événements. Aussi est-ce une hitoire religieuse, où, comme nous aimons à dire , une « histoire sainte » qu'ils ont écrite. Cette haute préoccupation n'entache d'aucune façon la valeur objective des faits qu'ils racontent, après les avoir judicieusement choisis par rapport à leur but. Qui ne voit qu'ils n'ont envisagé pourtant qu'un côté de l'histoire, le plus beau, le plus édifiant, le plus capable de mettre en évidence et la dignité de leur peuple et la grandeur de leur Dieu, et que, ne l'ayant pas cherché, ils n'ont pas dit tout ce qui pouvait se dire soit sur l'histoire prise dans son ensemble, soit même sur les événements qu'ils se sont bornés à raconter ? De cette intention purement religieuse, de cette curiosité intellectuelle restreinte et de ces silences voulus, il résulte que leur histoire, écrite *ad probandum, et non ad narrandum*, pour reprendre une définition bien connue, n'affiche aucune prétention à être une histoire complète et totale.

Elle ne l'est pas, d'abord, parce que, dans l'exposé des événements pris dans leur ensemble, elle néglige de mettre en relief, souvent même de signaler, « les causes » cachées des siècles passés et les « conjonctures » du moment présent, qui, en formant comme le fond de perspective sur lequel viennent se disposer les événements particuliers, permettent d'entrevoir « la suite » et « les proportions » de chaque grande période historique . Dans les Actes des Apôtres, saint Luc n'a jamais fait entrer en ligne de compte, parmi les circonstances favorables à la diffusion du christianisme, cette merveilleuse « paix romaine », si providentiellement établie pour en hâter le succès. De même, dans l'histoire de l'établissement de la royauté en Israël, les auteurs des Livres de Samuel, des Rois et des Chroniques ne laissent jamais soupçonner combien les circonstances devaient faciliter la réussite de cette laborieuse entreprise. Beaucoup d'ennemis sans doute menaçaient le peuple choisi, et Saül, puis David eurent fort à faire pour briser leurs attaques et enrayer leur convoitise . Mais les grands empires qui vinrent si souvent

s'affronter dans l'étroit couloir syrien, en écrasant sur leur passage ses petits peuples et ses royaumes minuscules, s'en trouvaient alors tenus éloignés, et l'inaction de l'Assyrie, l'effondrement des Hittites, la somnolence de l'Égypte y laissaient régner une accalmie profonde. Ce ne furent pas seulement les Phéniciens qui en profitèrent avec l'opulent et actif Hiram de Tyr ou les Araméens avec l'agressif et entreprenant Rezon de Damas [1] ; ce furent aussi les Hébreux avec Saül, David et Salomon. Tirant parti de cette circonstance heureuse, ces hommes, remarquables à des titres divers, établirent en Israël une prospérité que leur peuple ne reverra plus jamais. Ainsi Dieu n'avait pas seulement suscité, comme nous l'apprennent leurs historiens, des rois qu'il avait comblés de ses dons et qu'il suivait avec une attention vigilante. Il avait aussi voulu les appeler au moment propice, après avoir déblayé devant eux le terrain politique des obstacles insurmontables. Car si, en maître de l'heure, Dieu intervient quelquefois par un coup soudain à la minute opportune, il aime aussi, en maître du temps, à disposer de loin les conjonctures favorables à ses desseins. Si les auteurs inspirés s'étaient souciés d'envisager l'histoire comme l'entend Bossuet, en quels termes magnifiques n'eussent-ils point célébré cette « paix syrienne » que Yahwè avait ménagée à son peuple par l'action prévoyante de sa providence souveraine ! Mais, trop préoccupés de faire, pour ainsi dire, toucher du doigt à leurs contemporains moins clairvoyants qu'eux l'action divine de l'instant décisif, ils nous ont laissé à chercher, plus qu'ils ne nous ont montré, les causes lointaines et profondes, dont les effets, plus apparents, devaient frapper d'eux-mêmes tous les yeux.

Leur histoire ne saurait être complète, en second lieu, parce qu'ils ne s'appliquent pas davantage, pour la plupart, à donner, sur les faits qu'ils rapportent, tous les détails qu'ils connaissaient ou auraient pu connaître, et qui, eussent-ils même été ignorés d'eux, n'en existaient pas moins. Les faits historiques, que leur importance soit considérable ou secondaire, sont tou-

1. Sur la situation générale de la Syrie à cette époque et sur le développement des royaumes de Tyr et de Damas, voir *David et Salomon*, ch. I, et plus haut, ch. II.

jours fort complexes. A la réserve du fait miraculeux, qui ne surgit qu'exceptionnellement, et dont Dieu est le seul auteur, tous les autres faits, qui sont la presque totalité, se produisent par la collaboration et dans le conflit des circonstances, des hommes et de Dieu. Or, des multiples causes qui entrent en jeu à un moment donné, la majorité des historiens inspirés n'en signalent le plus souvent qu'une, et c'est naturellement Dieu. Cette préférence presque exclusive ne se remarque pas seulement chez les rédacteurs sacrés, qui écrivant longtemps, voire plusieurs siècles, après les évenements, ne s'intéressaient à ceux-ci que dans la mesure où ils pouvaient y trouver, pour la satisfaction de leur foi, et y montrer, pour l'édification de leurs lecteurs, l'intervention providentielle [1]. Elle apparaît aussi chez certains auteurs, en particulier chez les prophètes, qui, bien que contemporains des évènements et y ayant parfois tenu un rôle important, n'y remarquaient que l'action du Maître divin de l'histoire et des hommes. Cette disposition amène les uns et les autres à passer sous silence, ou à laisser du moins dans l'ombre d'où il faut les tirer pour avoir une vue complète des faits, tout ce qui relève de la pression des circonstances et de l'activité humaine.

On trouvera un clair exemple du choix qu'ils font et de la simplification qu'ils opèrent, dans le récit, d'origine prophétique, consacré à la campagne de Saül contre les Amalécites [2]. Un seul motif est assigné à cette guerre : punir Amaleq d'avoir attaqué Israël quand celui-ci sortait d'Égypte ; une seule volonté la décide : celle de Yahwè. Exacts, ces deux détails le sont évidemment. Qui ne voit pourtant qu'à eux seuls, ils ne sauraient

1. Dans l'étude des livres historiques, *Juges*, *Samuel*, *Rois*, *Chroniques*, il ne faut jamais perdre de vue que les rédacteurs de ces ouvrages, qui écrivirent fort longtemps après les faits racontés, se servirent de documents anciens. Cela était nécessaire, puisque l'inspiration ne comporte pas nécessairement une révélation. Du reste, on en trouve la preuve soit dans les *Rois* et les *Chroniques*, qui citent très souvent les sources utilisées, soit, pour d'autres ouvrages d'histoire, dans le prologue du IIe Livre des Macchabées (II, 24-32), et dans le prologue de l'évangile selon saint Luc. La doctrine de l'inspiration ne souffre en rien de ce fait trop évident pour être contesté. Ce qui est inspiré, c'est le livre tel qu'il nous est présenté dans le canon. On peut penser que l'inspiration tombe sur les fragments des ouvrages anciens que le rédacteur choisit et prend à son compte, ou que, dans la prévision divine, les fragments qui devaient être utilisés plus tard, jouissaient, dès leur première rédaction, du privilège de l'inspiration.

2. I *Samuel*, XV.

constituer qu'un raccourci historique ? [1] Tirer une juste vengeance d'un acte d'hostilité qui remontait à plusieurs siècles ne pouvait être que la cause lointaine de la campagne ; puisqu'il lui fallait bien une cause occasionnelle, on la découvrira sans effort d'imagination dans des razzias accompagnées de meurtres que le roi d'Amaleq, Agag, avait entreprises sur les terres d'Israël [2]. De même, il est très vrai que Yahwè déclara cette guerre, puisque aucun roi n'en devait faire une sans avoir reçu ou pris au préalable l'avis de Yahwè, par l'intermédiaire des sorts sacrés ou d'un prophète. Mais comment ne pas entrevoir aussi que Saül, qui finit par se laisser guider surtout par son intérêt politique, n'aurait pas cédé si vite à l'injonction de Samuel, s'il n'avait aperçu, dans cette guerre, une occasion d'asseoir plus solidement son autorité, en portant secours à des sujets jusqu'alors assez indépendants ? Pour n'avoir pas mentionné ces raisons d'ordre humain, l'auteur du présent récit n'a pas songé à en nier l'existence ni à en contester l'efficacité. Il donne seulement à entendre qu'il ne s'y intéressait point, parce que, dans l'ardeur de sa foi et pour le but qu'il se proposait, il lui suffisait de mettre en relief l'action de Dieu, qui éclipsait à ses yeux celle des circonstances et celle des hommes [3].

1. Sur les règles qui président à la rédaction d'un résumé historique on lira avec intérêt les remarques fort sensées de l'auteur du IIe Livre des Macchabées. Lui, qui ne se proposait que de résumer Jason de Cyrène, se présente expressément comme un abréviateur. Combien d'autres historiens sacrés n'auraient-ils pas fait la même remarque, ou le même aveu, s'ils s'étaient donné la peine de préciser, devant leurs lecteurs, leur manière de comprendre leur tâche historique !

2. Cette cause occasionnelle est d'autant moins imaginaire que les Amalécites étaient des pillards de profession, et que, d'après le texte même (I *Samuel*, xv, 33), Agag fut mis à mort par Samuel pour avoir commis de nombreux meurtres, naturellement chez les Hébreux et en cours de razzia. On reproche parfois aux historiens de découvrir dans les textes ce qui n'y apparaît pas, ou d'amplifier ce qui s'y trouve. Mais si l'œil du peintre distingue des nuances qu'un œil vulgaire ne voit pas, si l'oreille du musicien perçoit des harmoniques qu'une oreille non éduquée ne saisit pas, pourquoi ne pas comprendre aussi qu'un professionnel de l'histoire serait inférieur à sa tâche s'il ne possédait pas un esprit plus sensible que ne l'est celui du profane aux subtiles indications et aux rapports ténus de textes lus de près et relus des centaines de fois.

3. Qu'un historien qui cherche à donner, du passé d'Israël, une représentation qui soit aussi complète que possible, se trouve dans l'obligation de compléter, sur certains points, les données d'un auteur inspiré, c'est ce que, au surplus, montre clairement la Bible elle-même. Lorsque l'on compare les Chroniques aux Livres de Samuel et des Rois, on s'aperçoit fort bien, en effet, que le Chroniqueur s'est appliqué, dans bien des cas, à signaler des faits, voire des faits importants, que ses devanciers avaient négligé de consigner. Il en est de même dans le travail de cha-

Les historiens sacrés qui obéirent à cette tendance religieuse exclusive furent nombreux ; mais ils ne furent pas les seuls historiens d'Israël. Çà et là, on en rencontre d'autres dans la Bible, qui comprirent d'une manière quelque peu différente la rédaction d'un écrit d'histoire. Certes, eux aussi croyaient aux œuvres de la providence ; ils auraient considéré comme un blasphème impie de dire ou de laisser penser qu'ils n'avaient point aperçu la main de Dieu dans les événements qu'ils rapportaient. Mais, s'étant peut-être trouvés engagés dans les faits, ayant connu par eux-mêmes ou par ouï-dire les hommes qu'ils mettaient en scène, ils se plaisaient à raconter les faits et à dépeindre les hommes sous l'impression de la complexité de la vie réelle, où l'humain et le divin collaborent et se mêlent étroitement.

Que l'on demande, par exemple, aux écrits inspirés relatifs à la royauté naissante, les causes de la sécession d'Israël et de son schisme, qui ruinèrent si lamentablement l'unité du royaume, établie non sans peine par David et maintenue non sans effort par Salomon. Si l'on ne possédait que le récit prophétique de

cun des évangélistes par rapport aux évangiles existant avant lui. L'historien moderne ne se trouve pas dans une situation différente, et, bien qu'il ne puisse se prévaloir de la même assistance divine, il doit recourir à la même méthode de recherches et de retouches complémentaires. Ainsi force lui est, tout en reproduisant avec scrupule les renseignements d'ordre humain ou d'ordre religieux fournis par les Livres sacrés sur un événement donné, d'y ajouter tous les détails que peuvent lui procurer, sur cet événement, soit la connaissance du milieu hébreu, soit la psychologie humaine, avec sa nuance sémitique et israélite, soit, le cas échéant, les documents des autres peuples.

Mais, à suivre cette loi essentielle de l'histoire, comme l'élément religieux emprunté à l'auteur sacré se trouve enveloppé d'une foule de détails profanes qui ne l'accompagnaient pas dans le texte biblique, il n'occupe plus, dans la reconstitution moderne, une place proportionnellement aussi importante que dans la présentation ancienne. De là une sorte de transposition, et une transposition inévitable. Car à moins de traduire purement et simplement la Bible, quel moyen y aurait-il de ne pas réduire en apparence la place du surnaturel, puisque celle du naturel se trouve élargie ? Mais que l'on veuille bien remarquer que, dans ce genre d'histoire, quand c'est un croyant qui s'y applique, le surnaturel demeure, si l'on peut parler ainsi, non pas quantitativement, c'est impossible, du moins qualitativement, aussi prépondérant que dans les écrits inspirés. Si le reproche que l'on fait à ces histoires d'ensemble est fondé, comment se fait-il qu'on ne l'adresse ni aux commentaires exégétiques, ni aux articles des revues et des dictionnaires bibliques, où, certes, ces mêmes détails d'ordre naturel se trouvent aussi libéralement accumulés ? Comment ne voit-on pas que l'histoire synthétique ne fait, somme toute, qu'organiser ces détails, et qu'elle n'y ajoute que l'ordre, la liaison, la suite et les proportions ? Aucun lecteur si peu conscient qu'il soit de la nécessité comme de la difficulté de cette mise en œuvre ne devrait pouvoir se méprendre sur les obligations que sa nature même lui impose.

la rébellion tentée contre ce dernier roi, à l'instigation de Yahwè, par le ***nâbhî*** Ahias de Silo et par Jéroboam, fils de Nebat, on pourrait croire que la scission ne fut que le châtiment des complaisances de Salomon et de son peuple pour les divinités païennes. Mais à la page suivante, qui semble empruntée à un récit d'allure annalistique, cette scission n'est plus la conséquence d'une faute religieuse ; elle découle naturellement d'une faute politique : le royaume se scinde de lui-même, parce que Roboam fils et successeur de Salomon, refuse avec arrogance d'alléger le régime despotique que son père avait fait peser sur les tribus d'Israël. On comprend fort bien que la vérité historique réside dans la combinaison de ces deux causes. Mais comment ne pas être frappé que l'un des auteurs ne mette en avant que Dieu irrité et l'autre que le peuple mécontent ? Pour l'un une vengeance divine, pour l'autre une révolte des hommes explique suffisamment l'effondrement soudain d'un magnifique empire [1].

On ne sera pas moins frappé de cette application à souligner l'importance et à développer le détail de l'action humaine, si on lit le récit des guerres de David et celui de la révolte d'Absalom. Le premier peut-être, et sûrement le second furent empruntés à des mémoires biographiques, qu'un auteur, qui avait connu le saint roi ou tout au moins ceux qui avaient été mêlés à sa vie glorieuse et troublée, écrivit en souvenir d'un héros qu'il admirait sans céder à une partialité aveugle. Or, si l'on serait infiniment injuste à l'égard de cet auteur en lui reprochant de reléguer Dieu dans une sorte de pénombre, parce qu'il s'est arrêté longuement à faire agir et parler les hommes devant ses lecteurs, il faut du moins observer que, tout en restant indubitablement un fervent de la providence, il ne lui a pas réservé, sur la scène de l'histoire, une place matériellement aussi grande qu'aux acteurs humains.

Qui se douterait qu'un écrivain aussi pieux eût pu raconter ces événements considérables, lourds de conséquences politiques et religieuses, que furent les guerres de David, sans dire

1. Voir ces deux textes dans I *Rois*, XI, 26-40, notamment le verset 33, qui ne donne qu'une raison, et une raison religieuse, de la sécession d'Israël, et XII, 1-19, où il s'agit uniquement d'une raison politique, bien que la scission soit rattachée à la prophétie d'Ahias de Silo.

une fois, pas une seule fois, que Yahwè avait incité son oint à combattre les ennemis de son peuple ? C'est un fait pourtant. Dans son récit, les diverses guerres de David, à partir de celle qui est déclarée aux Benè-Ammôn se déroulent tout naturellement ; il sait en montrer « la suite » ou l'enchaînement ; et s'il parle de Yahwè, ce n'est que d'une manière tout à fait occasionnelle, pour dire que le roi, son chef et son armée comptaient sur l'assistance de leur Dieu [1]. Mais parce qu'il a réduit ainsi la part de Yahwè dans ces guerres à un rôle presque caché, aucun lecteur ne manquera de bienveillance ou d'intelligence au point d'oser le taxer de naturalisme. Tout le monde, au contraire, comprend fort bien que, pour lui, le roi, lieutenant de Yahwè en vertu de son choix et de sa consécration, jouissait d'une certaine initiative politique, qu'il n'emploierait, on voulait du moins l'espérer, que selon les vues divines ; s'il déclarait la guerre de lui-même, il n'était pas moins l'agent de la providence que Débora, Gédéon, ou Saül, qui ne l'avaient faite que sur un ordre exprès du Ciel.

La même tendance à laisser Dieu dominer de haut l'histoire, sans l'y mêler comme un acteur apparent, se manifeste dans le récit de la révolte d'Absalom [2]. Ces pages comptent à juste titre parmi les meilleures narrations que renferme la Bible. Elles font mieux qu'intéresser ; elles remuent, elles émeuvent. D'où leur vient ce charme captivant ? D'abord, sans doute, de ce qu'elles n'offrent rien de morcelé ni d'étriqué : elles ne sont pas un extrait ou un résumé ; elles forment un tout très ample, qui suit les évenements pas à pas. Mais ce qui achève leur mérite, c'est qu'elles donnent une si singulière impression de réalité, que l'on passe, en les lisant, par les sentiments les plus variés, alors même que l'auteur, qui témoigne d'une réserve parfaite, conserve cette impassibilité où certains écrivains mo-

1. Le nom de Yahwè n'apparaît en effet, que dans II *Samuel*, x, 12 ; on peut ajouter la mention de l'arche, *ibid.*, XII, 11 ; c'est tout comme détails religieux, dans le récit ancien. Le rédacteur qui a résumé les faits militaires du règne de David, ajoute deux mentions de Yahwè dans *ibid.*, VIII, 11, 14. Aucune mention de Dieu ni pour la prise de Sion, événement important entre tous, ni pour la chute de la capitale des Benè-Ammôn.

2. A partir de II *Samuel*, XIII, jusqu'au chapitre II de I *Rois*, sauf les intercalations de la fin de II *Samuel*.

dernes ont mis leur idéal. Car on n'est pas seulement dans une attente parfois presque angoissée de ce qui va survenir ; on éprouve tour à tour de l'admiration ou du dégoût, de la pitié ou de l'indignation, du mécontentement ou de la joie ; il arrive que l'on ne peut se défendre d'ébaucher un sourire.

Si l'auteur sait faire vibrer de la sorte toutes les fibres d'une âme humaine, c'est qu'il sait faire revivre à nos yeux des hommes qui, tout en étant les instruments, quelquefois même les jouets de la providence divine, se dessinent avec la netteté de leur caractère, affichent la spontanéité de leurs actions, et gardent l'honneur ou la honte des répercussions lointaines de leur conduite. Ici, en effet, tout se tient, depuis la cause initiale, qui est l'inceste d'Amnon, jusqu'à la dernière conséquence, qui est l'avènement de Salomon. Pour expier son crime odieux Amnon est assassiné par Absalom. Celui-ci, en vengeant l'outrage fait à sa sœur, s'était aussi débarrassé d'un rival à la couronne, puisque sa victime était son aîné, et comme son père, atterré par cette honteuse et sanglante tragédie, semblait se désintéresser de la vie du royaume, Absalom profite de cette inaction pour briguer la couronne. Avec d'autant plus de ténacité qu'il n'est peut-être pas sans soupçonner que David songeait à l'écarter du pouvoir à cause de son fratricide, il éveille, il attise le mécontentement du peuple ; et, tout d'un coup, sa révolte éclate. Il la paie de sa vie ; mais les semences funestes qu'il a jetées dans sa famille et dans les tribus, continuent à germer après qu'il a disparu. Israël, qu'il avait dévoyé et qui s'était soumis, se soulève une seconde fois ; Adonias, qui, en sa qualité de fils plus âgé, reprend les menées d'Absalom pour arriver jusqu'au trône, entre en lutte ouverte avec Salomon, et tombe à son tour victime de son frère devenu enfin roi. Voilà certainement de l'histoire, et de la meilleure, parce qu'elle est vivante et enchaînée.

Mais ici encore, parce que tous ces évènements se déroulent et s'appellent avec une sorte de fatalité, n'y aura-t-il point une place pour Dieu ? Si, assurément, et très grande. Car tant de malheurs qui fondent l'un après l'autre sur David n'étaient que le châtiment que lui infligeait Yahwè pour son adultère et son assassinat, et la disparition tragique de trois de ses fils

laissait la place libre à leur plus jeune frère, qui était destiné par Dieu à faire briller la couronne d'Israël d'un lustre incomparable. Seulement, cette vue sur les desseins providentiels n'est pas proposée par notre auteur ; elle appartient en propre à un écrivain des milieux prophétiques, dont un fragment, d'une haute éloquence, a été intercalé par le dernier rédacteur du livre actuel dans la narration, d'une allure si paisible, de l'auteur des mémoires sur David. Et si, contre toutes les apparences, on veut que ce soit celui-ci qui l'ait exposée, on devra du moins convenir qu'il ne lui fait, par la suite, aucune place dans son récit[1]. Cependant, s'il n'a pas tenu à présenter dans son ouvrage cette grande idée, qui ne dut pas être étrangère à son esprit, il ne laisse pas de faire voir à quel point il avait la conviction que ses personnages n'échappaient pas à la vigilance secourable ou vengeresse de Dieu. Car il sait nous montrer la confiance inébranlable et l'humble docilité de David à l'égard de Yahwè, quand ce roi, fuyant devant son fils, demande à son Dieu de rendre vaine la sagesse d'Ahitophel, et qu'il baisse tristement la tête sous les injures que lui jette à la face ce forcené impitoyable de Shimeï[2]. Et pour avoir décrit d'un calame qui ne manque pas de franchise hardie l'habile manœuvre concertée par Nathan et Bethsabée afin d'arracher à David, engourdi par les ans, la proclamation de Salomon comme roi, il n'omet pas de rappeler qu'Adonias, conspirateur malheureux et compétiteur évincé, considérait son échec comme l'effet d'une disposition divine[3]. On sent fort bien que, tout en ne s'y appesantissant pas, cet auteur veut toujours laisser entendre que rien de ce qu'il raconte si diligement n'est arrivé que sur un ordre ou par une permission de Dieu.

1. Sur les raisons qui semblent obliger à considérer II *Samuel*, XII, 1-15a, comme un fragment prophétique intercalé dans le récit, voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1920, p. 365. Naturellement, il ne s'agit ici que d'une question de critique documentaire, c'est-à-dire de composition du livre, qui nous est parvenu, et pour la rédaction duquel le rédacteur s'était servi de documents anciens. La réalité des faits n'est pas en cause. Mais tous n'avaient pas été, semble-t-il, relatés par un écrivain ancien unique.

2. II *Samuel*, XV, 31 ; XVI, 10. L'auteur du présent récit ne craint même point de montrer comment David, tout en se confiant ainsi à Yahwè, savait prendre des mesures habiles pour se ménager des intelligences dans Jérusalem, qu'il était contraint d'abandonner. Sur ce détail, voir, ci-dessous, la troisième partie de cette étude sur l'idée de providence.

3. I *Rois*, II, 15.

Ces exemples si clairs prouvent assez qu'il exista tout au moins des nuances, non pas dans la foi des auteurs inspirés à l'action incessante de la providence, mais dans leur manière de se la représenter et plus encore dans leur façon de l'exposer à leurs lecteurs.

Pour les uns, pour les écrivains prophétiques notamment, ces âmes d'une religion vibrante appelées par les révélations divines à un commerce plus intime avec le Maître suprême des destinées, une seule chose compte ici-bas : connaître Dieu et le servir. Le reste, c'est-à-dire tout, et même la richesse du royaume, la puissance de ses alliances, avec la bravoure de ses guerriers et la science de ses sages, les laisse indifférents, ou plutôt attire leurs sarcasmes et provoque leur réprobation. Dieu seul, Dieu avant tout et par-dessus tout, ils ne peuvent voir que Dieu ; et s'ils considèrent les hommes, ce n'est que pour scruter leur conduite, et les poursuivre de leurs reproches ou les accabler de leurs invectives quand ils s'écartent des voies que Dieu leur a fixées.

Mais la souveraine Sagesse ne taille pas tous les hommes sur un modèle unique et ne dispense pas une grâce uniforme, même à ceux qu'elle daigne associer à son œuvre. Si elle veut que les plus ardents, qui sont les meilleurs, n'aient de pensée et de regard que pour elle, elle permet à des croyants d'une foi aussi ferme, mais moins aveuglante, d'attacher leur esprit et leurs yeux au spectacle des créatures, pourvu qu'ils sachent encore découvrir, dans leur magnificence ou leur agitation, la toute-puissance et la bonté du Dieu qu'ils adorent. Dans le tableau de la création qui fait aux Livres saints un frontispice d'une sublime beauté, qui apparaît surtout, et même uniquement, si ce n'est Dieu, dont la parole impérieuse organise le chaos et peuple le ciel et la terre avec ordre et libéralité ? Ce même sujet, un poète le reprit plus tard[1]. Dès son premier vers, c'est un cri d'admiration qui s'échappe de ses lèvres inspirées : « Bénis Yahwè, ô mon âme ! Yahwè, mon Dieu, que tu es grand ! » et tout le long de son poème, la pensée du créateur grandiose l'occupe incessamment. Et pourtant, avec quelle curiosité

1. Comparer Genèse, I, et *Psaumes*, CIV. *(Vulgate,* CIII).

charmée il s'attarde à regarder vivre jusqu'aux créatures les plus modestes ! Il entend chanter les oiseaux cachés dans le feuillage au bord de la rivière, où l'âne sauvage vient étancher sa soif ; il voit la cigogne retirée dans son cyprès, le chamois maître de la montagne altière, le daman tapi dans un creux de rocher, les bêtes sauvages sortant de leurs tanières, dès que la nuit tombe, afin d'aller quêter leur proie ; et la mer immense, que les navires sillonnent, où se glissent les cétacés et les poissons, semble rappeler vers elle le regard qu'il venait de tourner vers Dieu. A côté de cet artiste, dont l'âme suave fait songer à Saint François d'Assise, se placent tout naturellement les historiens sacrés qui, sans plus cesser que lui de penser à Dieu, se sont complu, comme lui, à voir agir les hommes et à raconter leur vie agitée. C'est qu'ils savaient que ce spectacle non seulement captiverait leurs lecteurs, mais aussi leur révèlerait de lui-même, sans qu'ils eussent à la faire saillir par des touches appuyées, l'intervention constante de la providence divine. Ainsi pensait l'auteur du Livre d'Esther, qui, au cours de son récit plein de grâce et d'horreur, ne s'est peut-être pas aperçu qu'il n'avait pas écrit une seule fois le nom sacré de Dieu [1], et, longtemps avant lui, pensait de même l'auteur de la vie de David, que sa foi en Yahwè protecteur et vengeur n'a pas retenu de parler comme si les hommes qu'il nous présente n'avaient jamais qu'agi tout seuls.

III. — La providence et l'individu

Ces hommes pourtant, même pris individuellement, vivaient dans la sujétion à la providence de Yahwè. C'etait Yahwè qui selon son bon plaisir et ses desseins, suscitait parmi eux les prophètes et les *nâbhîs*, pour proposer à tous des modèles de la religion la plus pure et la plus ardente, découvrait ou faisait

1. Il s'agit du livre hébreu d'Esther. On sait que le texte grec des Septante contient un certain nombre de fragments, où, au contraire, Dieu entre souvent en scène. Ces fragments sont inspirés, eux aussi ; on ne saurait dire, cependant, s'ils sont du même auteur que le livre hébreu. Mais à supposer même qu'ils eussent fait partie du livre primitif, n'est-il pas singulier que le rédacteur sacré qui les en aurait retirés pour constituer le livre hébreu actuel, se serait appliqué à écarter précisément les passages où Dieu était nommé ?

naître, à l'heure opportune, les rois appelés à tenir sa place dans le gouvernement de son peuple, et surveillait d'un œil attentif la conduite de chacun pour récompenser sa bonne volonté ou châtier ses révoltes.

Tout en se montrant le maître de l'homme, Dieu respecte en lui la liberté qu'il lui a donnée, afin de recevoir cet hommage incomparable qu'est la libre obéissance. Aussi condescendait-il à laisser à ceux qu'il appelait une certaine initiative. Elle n'était pas toutefois égale pour tous. Chez les hommes de religion, en particulier chez les prophètes, elle se trouvait limitée. Un *nâbhî* en proie à la possession de l'esprit, bien qu'il ne perdît pas conscience de lui-même, se sentait ravir la maîtrise de tout son être, corps et âme ; il « était changé en un autre homme » ; il n'était plus, à cet instant, que l'instrument docile de la force divine qui s'emparait de lui. Un prophète que Yahwè chargeait d'une mission était de même bridé dans ses sentiments personnels, et quelquefois forcé d'agir à l'encontre. Samuel ne veut pas de la royauté pour les Hébreux ; Yahwè l'oblige à la leur concéder. Il faut trouver un roi ; Samuel ne choisit pas celui qui paraîtrait le plus digne à ses yeux ; s'il indique Saül, puis David, c'est que Yahwè les lui a désignés tour à tour. Mais, une fois le transport prophétique passé ou la mission divine expliquée, ces hommes recouvraient leur liberté en retrouvant du moins l'initiative de conformer ou non leur conduite à l'inspiration reçue. Si quelques-uns, comme plus tard Jonas, s'y montrèrent rebelles, la grande majorité d'entre eux la suivirent généreusement, quoi qu'il dût leur en coûter. Et ils la suivaient avec une telle exactitude que l'on s'exprimerait mal en disant qu'ils étaient les intermédiaires de la providence. En réalité, c'était Dieu qui faisait tout ; eux lui prêtaient simplement leur voix, leurs forces et leur vie ; ils étaient les agents qui exécutaient ses ordres ; aucune pensée, aucun désir de leur âme ne venaient s'ajouter au dessein et à la volonté de Dieu.

Il en était autrement des rois. Le roi jouissait d'une initiative plus large que ne faisait le prophète. Dépositaire du pouvoir, que le prophète, lui, ne détient pas, puisqu'il se borne à transmettre les volontés divines, le roi exerce son autorité, toujours sans doute sous le contrôle de Dieu, mais non pas

toujours sur des ordres particuliers de Dieu. S'il choisit des ministres on ne voit pas que Yahwè les lui désigne ; s'il organise une armée, se procure des chars, équipe une flotte, se ménage des alliances, s'occupe de commerce, lève la corvée, construit des ouvrages de défense, il n'obéit qu'à des nécessités économiques ou politiques ; et l'on a déjà dit qu'il pouvait déclarer la guerre sans que Yahwè le lui eût commandé. Lieutenant de Yahwé le roi devenait donc, de par sa charge, la providence de ses sujets, C'est ce qui faisait sa grandeur. Mais c'est aussi ce qui inquiéta toujours les âmes trop éprises d'idéal pour penser que cette providence humaine pourrait jamais valoir et remplacer la providence divine. Beaucoup des reproches que les prophètes adresseront aux rois d'Israël seront inspirés par cette idée qui leur faisait découvrir partout de ces insuffisances, de ces appréhensions, de ces précautions et de ces calculs qu'ils ne remarquaient pas dans le gouvernement exercé par Dieu seul. Les rois cependant, quelque indépendance qu'ils parussent revendiquer, ne se croyaient pas soustraits à la providence. Ils comprenaient que leurs efforts les plus généreux et leurs mesures les plus sages n'auraient abouti qu'à des résultats douteux ou éphémères, s'ils n'avaient pu nourrir l'assurance que Dieu les aidait dans leur tâche de rois.

Cette assurance soutenait aussi le simple fidèle. Car , même en ces temps anciens, la religion yahwéiste ne revêtait pas le caractère impersonnel qu'on lui attribue parfois, bien à tort. Elle ne se bornait pas à imposer à l'Israélite des pratiques qu'il devait accomplir ponctuellement, sans y rien changer par omission ou par addition. Elle éveillait, de plus, en lui des sentiments qui échappaient à toute règle précise, et tiraient leur intensité comme leur valeur de la qualité de la foi établie dans les âmes. Parmi ces sentiments, celui de la confiance en la providence est l'un de ceux qui montrent le mieux combien la religion affinait souvent ces cœurs encore rudes, en les inclinant vers l'abandon à Dieu, qui est peut-être la marque la moins équivoque d'une sainteté véritable. Nous sommes malheureusement mal informés de la conduite des particuliers pour la période de la royauté naissante. Mais bien qu'il faille prendre nos exemples parmi les personnages historiques, qui seuls

nous sont connus, on peut penser que l'homme du vulgaire leur ressemblait assez en ce point.

Il pouvait arriver parfois que l'abandon à Dieu parût mêlé d'un sentiment moins pur, celui de la prudence. Quand Saül ou David consultent l'éphod-oracle avant de partir en campagne, quand Jonathas convient que l'appel narquois des Philistins postés à la passe de Mikhmash lui sera le «signe» que Yahwè bénira son audace, ils cherchent prudemment à se ménager une assurance contre le risque d'un insuccès. Mais pourtant la sagesse humaine n'est pas leur seule inspiratrice. A côté d'elle et avant elle, il y a dans leur cœur la volonté d'agir ou de s'abstenir au gré de la réponse de Yahwè, et, par conséquent, une vraie docilité aux vues de sa providence. Le mérite en était d'autant plus notable si l'on ne recourait pas seulement à Yahwè dans les cas embarrassants, où l'incertitude de l'esprit ne permettait pas de prendre par soi une décision ferme, et si l'on s'en remettait à lui seul dans toutes les circonstances au moins importantes de la vie. Encore qu'elle n'apparaisse que dans des occasions graves qui intéressaient la nation, on peut croire que pareille disposition était habituelle chez Samuel ; grâce à l'abondance de nos textes, on voit que, chez David, elle constituait l'un des traits de sa vie morale.

Elle atteignit en lui un rare degré de perfection, en dépit des cas passagers où elle se nuançait d'une certaine habileté. Sans doute elle s'harmonisait avec son caractère, qui finit sur le tard par accuser sa pente naturelle à l'indolence, et, d'autre part, David n'aurait eu qu'à écouter les suggestions de son intérêt pour laisser à Yahwè tout le soin de sa conduite, tellement son protecteur divin l'avait comblé de dons et le guidait dans la vie avec sollicitude. Mais si la providence le prévenait d'attentions incessantes, c'est qu'il y répondait par une reconnaissance affectueuse et une entière soumission. Il y a bien en effet, un certain mérite à reconnaître avec une gratitude souriante que ce que l'on possède de bon et ce qui arrive d'heureux vient uniquement du ciel. Mais combien n'est-il pas plus méritoire encore de n'en pas abuser selon ses propres vues, et de ne l'utiliser que pour mieux servir Dieu ! C'est ici que David sut parfois découvrir l'exquise réserve de son cœur. Dans les

deux circonstances où, traqué par Saül comme une bête malfaisante, il eut à sa merci la vie de son persécuteur, une âme vulgaire aurait pensé que la providence lui livrait son ennemi pour s'en venger impunément. C'est ainsi qu'en jugeaient les compagnons de David ; ils poussaient celui-ci à user sans scrupule de cette chance inespérée offerte par Yahwè et à plonger sans hésiter son glaive dans le sein de Saül. Mais lui pensait tout autrement. Respectueux du roi consacré par l'onction, et sûr de la justice de sa cause, il voulut abandonner à Yahwè seul le soin comme la manière de le venger, et il laissa échapper son ennemi désarmé. Dans l'affaire de Nabal, ce propriétaire insolent qui lui avait refusé sa part du festin de la tonte, quand il apprit sa mort, qu'il fut heureux que Yahwè eût de lui-même effacé son opprobre ! Il sentait trop bien qu'il l'aurait fait brutalement un jour ou l'autre, et il bénit son Dieu de ne pas l'avoir laissé ensanglanter ses mains.

Pour ces favorisés de la providence, c'est une écrasante épreuve que le malheur. Choyés par leur fortune, ils n'ont guère appris à souffrir ; ils ne se sont pas encore sentis brisés, mais seulement effleurés, par les coups des revers. Qu'une peine imprévue les frappe, ils sont souvent désemparés, et s'ils comprennent qu'elle ne les atteint que par leur propre faute, ils risquent de fléchir dans l'amertume et de céder au désepoir. Aussi, de quelle noblesse d'âme David ne donna-t-il pas le témoignage quand arriva l'heure, prédite par Nathan, où il fut châtié pour son adultère et son assassinat par une main jadis si douce, et devenue si rude ! Car, tout roi qu'il fût, il ne se révolta point sous les reproches du prophète, et si profondément que l'eût meurtri la mort de son enfant, qu'il avait en vain disputé à la justice par ses prières et ses macérations, il l'accepta comme une punition méritée, sans perdre sa confiance affectueuse en la providence, même sévère, de son Dieu. Mais il n'a pas encore expié. Un peu plus tard, il lui faut prendre la fuite, pressé par les troupes d'Absalom révolté. Il s'incline devant la volonté divine. « Si je trouve grâce aux yeux de Yahwè, dit-il, il me fera revenir ... Et s'il dit : « Je ne me complais pas en toi », me voici ; qu'il me traite comme il est bon à ses yeux. » Il s'avance tristement sur la route de l'exil, et Shimeï de Benjamin

l'insulte et le maudit. Il ne veut pas que l'on aille faire taire cet homme : « Laissez-le maudire en paix, puisque Yahwè le lui a dit. Peut-être Yahwè, en considération de ma misère, me rendra-t-il quelque bien pour sa malédiction ».

Certes, d'aussi admirables paroles de soumission à la providence, et d'une soumission si confiante qu'elle acceptait le pire sans renoncer à l'espoir, portaient aux lèvres de David la parfaite sincérité de son cœur. Mais son âme n'était pas exempte de quelque complexité ; si l'on n'ose pas l'en blâmer, on doit en faire l'aveu. Il fuit de Jérusalem en s'abandonnant sans réserve à la volonté divine ; il ne le fait pas sans user d'une prudente habileté. Car il demande aux deux prêtres Sadoq et Abyatar de rester dans la ville pour lui servir d'espions, puis commande à son ami Houshay d'y retourner pour rendre vains les conseils de l'infaillible Ahitophel. Il courbe patiemment la tête sous les malédictions de Shimeï ; mais, s'il n'y pense pas encore, il saura bien, plus tard, ménager sa vengeance, et, s'étant engagé par serment à ne pas faire mourir son insulteur repentant, confiera ce soin à la sagesse de Salomon. Ce mélange de piété, de précaution et de calcul ne passera point pour de la perfection morale. Cependant, si même un chrétien peut penser que le respect des vues providentielles n'exclut pas, et peut-être réclame une certaine collaboration de l'homme, pourquoi ferait-on à David, un Hébreu des temps anciens, un grief d'avoir, non pas toujours, mais quelquefois du moins, compté un peu sur soi tout en comptant beaucoup sur Dieu ?

Si haut que l'on veuille estimer la vie morale des saints de l'Ancien Testament, on doit pourtant convenir qu'ils n'étaient pas des disciples de notre Sauveur, et que Jésus, en recommandant d'avoir la douce simplicité de la colombe et l'insouciance gazouillante des passereaux, qui ne sèment ni ne moissonnent, suggérait aux meilleurs une ligne de conduite nouvelle. Seul le Fils de Dieu était en mesure d'assurer qu'elle n'était ni présomption ni folie ; lui savait jusqu'où pouvait s'étendre une providence toute paternelle.

CHAPITRE IX

LES IDÉES RELIGIEUSES : LES IDÉES MESSIANIQUES

I. — Les conditions historiques et les dispositions intellectuelles dans la croyance au messianisme : — Ancienneté des espérances messianiques. — Vrai sens du mot « messie ». — Liaison étroite du messianisme avec la royauté ; — parce que celle-ci aide à mieux comprendre le Dieu unique et universel et qu'elle éveille de grands espoirs de prospérité stable. — Le prétendu messianisme païen. — Caractéristiques de l'idée messianique chez les Hébreux. — Méthode à suivre dans l'interprétation des textes messianiques.

II. — Les idées messianiques : — Samuel et sa conception de la royauté. — Nathan et David : Promesses se référant les unes à la royauté messianique, — les autres au roi prédestiné. — Filiation divine. — Psaume *Dixit Dominus ;* — héritage de Yahwé : Psaumes : *Quare fremuerunt ; Eructavit cor meum.* — Incertitudes sur la réalisation. — Sacerdoce messianique. — L'idéal de la justice : Psaume *Deus judicium tuum.* — Le Messie souffrant : Psaumes : *Deus Deus meus respice in me* et *Conserva me Domine.*

Conclusion : — Manière dont les contemporains de David et de Salomon se représentaient l'idée messianique.

Les idées religieuses des anciens Hébreux ne sont pas toutes également faciles à saisir pour les esprits modernes. Celles d'entre elles qui ont été admises par les chrétiens sans subir de changement notable, telle, par exemple, l'idée de la providence divine, ne nous offrent vraiment aucune difficulté. Il est un peu plus malaisé de comprendre les croyances spécialement antiques, que nous avons tout à fait abandonnées, comme la conception que toute religion devait être le bien propre d'une nation particulière, et ne pouvait pas être suivie telle quelle par les autres nations. Où les difficultés deviennent plus sensibles encore, et parfois même considérables, c'est dans le cas d'idées religieuses communes au yahwéisme et au christianisme, mais qui n'étaient qu'en ébauche chez celui-là, tandis qu'elles ont atteint leur développement chez celui-ci.

A essayer de comprendre et d'exposer les idées de ce dernier genre, l'historien se heurte, en effet à un périlleux obstacle. Sans doute , comme les documents qui les lui font connaître se trouvent datés d'une manière exacte ou suffisament approximative, il peut fixer avec netteté ou avec un certain flottement, les phases successives de leur élaboration séculaire. Mais ne risque- t-il pas, ou, s'il s'en défend, certains ne lui demandent-ils pas, de projeter sur les premières de ces phases les lumières que le christianisme a fait briller sur la dernière d'entre elles, et, s'il s'agit d'une promesse divine que Notre-Seigneur a tardivement réalisée, de rendre plus claires l'espérance et l'attente du passé en les interprétant d'après les clartés qu'y manifestèrent enfin leur réalisation ?

A le faire, on commettrait une erreur historique des plus lourdes. Car, même quand le chrétien croit ce qu'a cru l'Hébreu, il ne le croit pas toujours d'une manière identique, et, par exemple, savoir que le Messie est venu implique une autre disposition d'esprit que celle de qui espère qu'il va venir. Il importe donc extrêmement de distinguer les époques et de ne pas envisager les yahwéistes, fût-ce même les plus favorisés des lumières divines, comme des chrétiens d'avant Jésus-Christ. Tous ces fidèles anciens apercevaient bien dans le lointain les réalités grandioses que leur annonçait Yahwè. Mais le voile dont leur foi était enveloppée par leur temps, leur race, leur psychologie, leurs préoccupations nationales et leur milieu historique, ce voile n'était jamais parfaitement translucide. Il a été enlevé pour nous par la manifestation humaine du Sauveur divin ; nos yeux débarrassés voient distinctement. Mais si nous essayons de dépeindre les croyances et les dispositions de nos devanciers de l'Ancienne Alliance, il faut tâcher d'abord de remettre sur nos yeux le voile qui obscurcissait les leurs.

I. — Les conditions historiques et les dispositions intellectuelles dans la croyance au messianisme

Déjà dans les siècles qui précédèrent l'institution de la royauté en Israël, le peuple hébreu nourrissait l'espérance que son Dieu, après lui avoir fait une place à part au milieu des nations, lui

accorderait de triompher de ses ennemis, le comblerait de bénédictions de choix, et le destinait à exercer sur la terre un bienfaisant empire. La manière dont se réaliserait cette grande œuvre du règne de Dieu se présentait sous un double aspect. Le plus souvent, la promesse divine n'envisageait qu'une action souveraine de Yahwè, qui se chargeait à lui seul de sauvegarder ces privilèges et d'assurer cette destinée [1]. Parfois, cependant elle visait un coopérateur de Yahwè, choisi en Israël, dans la tribu de Juda, et à qui serait dévolu le rôle de dominateur du peuple choisi et de triomphateur des nations païennes [2].

Cette seconde manière de concevoir l'œuvre divine sortit, au temps de la royauté naissante, de la pénombre où la maintenaient encore des indications fugitives. A cette espérance de voir surgir un jour le libérateur promis, nous donnons le nom d'espérance « messianique ». Il est des plus commodes ; mais, pour ces temps anciens, il est quelque peu prématuré.

En effet, les anciens Hébreux ne s'exprimaient point avec cette netteté. Non seulement, comme on le devine sans peine, ils n'avaient pas le terme abstrait de « messianisme » pour désigner leur croyance. Mais il est bien digne de remarque que, à une exception près peut-être, ils n'ont pas appelé, comme nous, « le Messie » l'auxiliaire merveilleux promis par Dieu : cette dénomination, avec le sens que nous y mettons, ne commence à apparaître qu'à l'époque du rabbinisme, c'est-à- dire peu avant l'ère chrétienne. Lorsque la Bible hébraïque emploie l'expression « le messie », qui signifie « l'oint » « le consacré par l'onction », elle l'applique à des hommes : au prêtre, aux patriarches, à Cyrus, à des rois hébreux. Elle l'applique même d'une façon toute spécifique à ces derniers : lorsqu'elle dit « l'oint de Yahwè », c'est toujours d'un roi qu'elle veut parler [3].

1. *Genèse*, IX, 26 ; XIII, 14-17 ; XV, 16 ; XVII, 1-8 ; XXII, 17 ; XXVI, 24 ; XXVIII, 13, 14 ; XXXV, 11 ; *Exode*, XIX, 5 ; *Nombres*, XXII-XXIV. *Deutéronome*, XXVIII-XXX.

2. *Genèse*, XLIX, 8-12 ; *Nombres*, XXIV, 17-19. Dans *Genèse*, III, 14,15, l'interprétation traditionnelle entend du Messie ce qui est dit de la race de la femme, victorieuse du serpent.

3. Le mot *mâshi'ah*, « oint », est employé 38 fois par l'hébreu : 4 fois pour le prêtre en chef, *Lévitique*, IV, 3, 5, 16 ; VI, 15 ; peut-être *Psaumes*, LXXXIV (Vulgate, LXXXIII), 10, vise-t-il aussi le prêtre ud temple ; — 2 fois pour les patriarches, *Psaumes*, CV (Vulgate, CIV), 15 et son parallèle I *Chroniques*, XVI, 22 ; — 1 fois pour Cyrus, *Isaïe*, XLV, 1 ; — 1 fois, au sens de « frotté d'huile » pour le bouclier de

Ce simple fait recèle un enseignement capital : c'est que le messianisme s'est affirmé et développé dans une liaison étroite avec la royauté. Deux raisons, l'une providentielle, l'autre historique, expliquent et justifient cette connexion entre une institution politique et une croyance religieuse.

La royauté naissante témoigna, comme on l'a remarqué ailleurs, de sa haute portée religieuse en aidant à mieux comprendre le caractère universel du Dieu de la nation ; elle la manifesta aussi en créant comme un milieu favorable à l'épanouissement de l'attente messianique. Car s'il arrive que la révélation ouvre pour ainsi dire violemment l'esprit de l'homme pour y faire pénétrer une idée qu'il n'eût jamais soupçonnée avec ses seules lumières naturelles, bien plus souvent Dieu le prépare et le dispose à l'intelligence d'une promesse ou d'une vérité nouvelle en lui en faisant sentir une sorte de besoin correspondant à son développement intime ou à des circonstances extérieures : dans l'atmosphère intellectuelle qui se forme ainsi, la foi trouve des conditions de vie et de croissance plus propices. Ce fut le cas pour la révélation du messianisme. On voyait Yahwè accepter, dans l'ordre politique, de déléguer une part de son autorité suprême à un roi qui, lié à lui par une onction consécrative, devait lui prêter un concours docile et dévoué dans le gouvernement de son peuple. L'heureuse nouveauté de cette coopération politique prédisposait les esprits à croire que, pour assurer l'accomplissement de la mission religieuse d'Israël, Yahwè pourrait semblablement faire appel à un collaborateur pénétré de sa pensée et possédant sa puissance. Que l'on pensât d'abord à trouver dans le roi même cet auxiliaire du règne de Dieu, c'était naturel puisque le roi n'était pas seulement monarque laïque, mais un prince consacré, car dans ces temps anciens, politique et religion n'étaient point séparées. Mais si le roi était inférieur à cette tâche divine, puisqu'elle devait

Saül, I *Samuel*, I, 21, à moins qu'il ne faille lire *mâshû'ah ;* — quelques exégètes pensent qu'il est appliqué collectivement à Israël dans *Habacuc*, III, 13, et quelques psaumes ; mais cette interprétation n'est pas très sûre ; — tous les autres cas, soit 30 fois, se réfèrent à un roi, et, à un cas près, « oint » est déterminé soit par « Yahwè » ou « Dieu », soit par un pronom possessif se rapportant à Yahwè. — Le seul cas où « oint » est indéterminé (abstraction faite de I *Samuel*, I, 21) est dans *Daniel*, IX, 25, 26, et c'est le seul passage où il pourrait s'agir directement du Messie.

nécessairement s'accomplir, ne faudrait-il pas qu'un jour Yahwè suscitât le roi qui, moins infirme que ses devanciers, conduirait jusqu'à son achèvement l'œuvre divine qu'eux n'auraient jamais pu que laisser incomplète ?

En second lieu, l'histoire des royautés antiques contemporaines de celles d'Israël oblige à constater que, même à lui seul, le régime monarchique éveillait de grands espoirs au fond des cœurs. C'est qu'il apparaissait comme le plus propre à établir la paix et à garantir la prospérité du royaume, non seulement dans chacun des règnes présents, mais encore dans les règnes futurs. Que l'on parcoure la littérature des Egyptiens et celle des Assyro-Babyloniens, on sera frappé de découvrir, là aussi, ces élans d'espoir, cette inquiétude d'attente qui apparaissent si souvent dans les livres hébreux. En Egypte, depuis l'époque du Moyen Empire jusqu'à l'époque romaine, il était bien rare qu'un pharaon ne trouvât point un poète ou un sage pour dire qu'il était un monarque prédestiné et protégé par les dieux, que son règne s'était ouvert sur la désolation et l'anarchie, mais n'avait pas tardé à assurer l'ordre et le bien-être. En Babylonie, le poète, après avoir décrit l'hostilité acharnée qui jetait l'un contre l'autre les peuples, les familles et même les frères, annonce la venue de l'Akkadien qui les apaisera en les soumettant, et ce héros bienfaisant, qui sera Hammourabi, ouvrira ainsi un âge d'or et de paix. Hammourabi, dans le protocole de son code, rapporte que les dieux Anou et Bel, ayant décidé de fonder à Babylone un royaume éternel l'ont appelé pour en être le roi pieux et juste. Après une longue lignée de rois, qui tous se savent prédestinés, eux aussi, par les dieux dont ils sont les fils, Cyrus, le Perse usurpateur de la couronne babylonienne, ne la posera sur sa tête que parce que le dieu Mardouk, navré par l'impiété de Nabonide, qui attirait le malheur sur les pays de Sumer et d'Akkad, avait promené son regard sur le monde pour y découvrir un roi juste, un roi selon son cœur, et avait appelé par son nom Cyrus, afin d'exercer la royauté sur l'univers. En Assyrie régnait la même croyance sur la prédestination des rois fils des dieux. Aussi, venant à l'heure fixée par des destins bienveillants, ces princes devaient non seulement procurer à leur royaume la paix et la prospérité, mais provoquer

dans les champs une fertilité édénique, dans les familles une fécondité pleine d'allégresse, dans les temples une piété fervente et généreuse.

Ainsi ce n'était pas uniquement à Israël, c'était en outre aux peuples leurs voisins, que la royauté apparaissait comme une source de bonheur, le roi comme un bienfaiteur de ses peuples, et la Divinité comme la dispensatrice souveraine de l'une et de l'autre. C'est pourquoi l'on a pu dire que des visions messianiques hantaient les païens eux-mêmes:

En réalité, à le dire sans atténuer la portée de ce rapprochement, on établit, comme cela arrive si souvent, une identification facile mais superficielle et fausse pour la plus grande part. Du messianisme prétendu des païens au messianisme d' Israël, que de différences, en effet : chez ceux là, d'abord, la prophétie messianique est, on peut dire, toujours rétrospective. Le poète ou l'historien qui célèbre le roi qu'il sert, le roi qui se vante lui-même d'avoir été choisi par ses dieux, mêlent sans doute à leurs louanges leur esprit de foi aux destins fixés par la providence de leur peuple ; mais ils disent plutôt ce qui a dû se passer jadis dans le conseil divin qu'ils n'annoncent d'avance ce qui se produira sur terre. Et lorsqu'on promet que le règne qui s'ouvre sera un règne incomparable, on ne fait pas autre chose que ce qui s'est toujours fait à chaque changement de roi : on se laisse aller à l'espoir que le nouveau monarque vaudra mieux que son devancier, et on le lui dit pour qu'il essaie du moins de ne pas tromper trop cruellement les espérances peut-être un peu folles que l'on a mises en lui. Assurément il en allait de même dans le milieu israélite. A Jérusalem aussi bien qu'à Thèbes et à Memphis, qu'à Babylone et à Ninive, orateurs et poètes saluaient, avec les éloges hyperboliques qu'aiment les cours et que déploie l'orient, le roi qu'il valait mieux louer éperdûment que critiquer même discrètement. Mais outre que ceux d'entre eux qui étaient conscients des destinées futures de leur royauté nationale, savaient toujours entrecroiser par leurs belles paroles la trame des préoccupations présentes et la chaîne des aspirations lointaines, il y en eut de temps en temps parmi eux qui proclamèrent de leur voix inspirée la venue d'un roi magnifique, incomparablement plus

grand et plus heureux que le roi de leurs jours. — En second lieu, chez les païens, ces louanges distribuées complaisamment aux rois ne visaient que chacun d'eux. Il y manquait cette perspective qui, chez le peuple élu, embrassait à la fois le passé le présent , l'avenir, vaste et profonde perspective où le roi individuel comptait moins pour lui-même que comme un représentant éphémère de cette royauté collective qui s'acheminait vers la réalisation de la royauté idéale définitive. —Troisièmement, l'idée païenne dite messianique reflétait fatalement la conception peu morale des dieux nationaux, tenus de soutenir leur peuple par tous les moyens, tandis qu'en Israël, et dès les débuts de la doctrine messianique, si, tout comme les autres dieux, Yahwè promet au roi la victoire et aux sujets le bonheur, s'il annonce plus de justice et plus de piété, d'autre part, ce que ne font pas ces dieux, il menace rois et sujets de ses représailles les plus sévères, s'ils transgressent les obligations morales que leur impose sa religion. — Enfin, quelques rapprochements que les textes invitent à établir entre les aspirations nées de la royauté chez les peuples païens et les espérances que les Hébreux pouvaient naturellement en concevoir, on ne peut fermer les yeux à la différence de la destinée des unes et des autres. Pour ceux-là, avec la ruine de leurs empires, leurs religions et leurs rêves de durée s'évanouissent ; pour ceux-ci leur effondrement politique coïncide presque avec le début du triomphe de leurs idées, leur ruine nationale avec la réalisation de leur attente. Ce sont là des faits, ou, comme on dit, un « pragmatisme », qui devraient suffire à montrer, par la seule opposition des résultats la divergence foncière des données initiales : deux graines se ressembleraient-elles à s'y méprendre, lorsqu'on les tient dans la main, quand elles ont germé et que les plantes qui en naissent ont grandi, leur différence, d'abord inaperçue, s'impose de force aux regards les plus prévenus.

Il y eut donc une espérance messianique en Israël, et les païens conçurent les plus brillantes espérances de leurs diverses royautés. Mais marquer les différences qui séparaient l'une des autres ne va pas à supprimer tout rapport entre elles. Ce sera simple exactitude historique que de comparer les expressions données par ces deux groupes de peuples à leurs pensées touchant la

royauté. Toutes les fois que ces expressions seront identiques, on pensera qu'en Israël elles peuvent viser la royauté historique, tout comme elles font chez les païens, et c'est simplement par une transposition de la lettre à l'esprit qu'elles devront être appliquées indirectement à la royauté messianique. Mais à celle-ci seule conviendront les expressions qui dépassent les capacités d'un roi humain ; elles seront considérées comme messianiques à la lettre.

Ces dernières constituent ce que l'on appelle les prophéties directement messianiques. Pour la période des trois premiers rois hébreux, elles sont en très petit nombre. Il faut attendre Isaïe et Michée, descendre du Xe au VIIIe ou au VIIe siècle pour entendre clairement et plusieurs fois retentir ces promesses merveilleuses devant lesquelles l'esprit reste confondu. Un Nathan, un David même ne furent pas aussi favorisés que ces illustres voyants.

Mais de leur temps les prophéties messianiques, pour être le plus souvent enveloppées dans les grandeurs de la royauté naissante, n'étaient pas sans faire luire sur leur âme de grandes lumières ni sans ravir leur foi par de consolantes promesses. Et cela pour deux raisons, qu'il faut comprendre si l'on veut se placer au même point de vue que ces anciens croyants.

Depuis la toute première génération chrétienne, les chrétiens sont habitués à envisager les événements et les personnages de l'Ancien Testament comme des figures de ceux du Nouveau. Cette idée n'a pas seulement le mérite d'être vraie ; elle possède aussi celui d'être des plus grandioses. Elle lie étroitement le présent au passé, comme la préparation à la réalisation, comme l'esquisse au chef-d'œuvre. Mais cette idée, les Hébreux ne l'avaient pas, ou tout au plus ne l'entrevoyaient-ils que confusément. Car les plus surnaturels d'entre eux, ceux qui vivaient l'esprit préoccupé de la réalisation totale du plan divin, ne considéraient pas les réalités de leur temps et ne se considéraient pas eux-mêmes comme de simples figures des réalités définitives. Pour eux, il n'y avait point de coupure dans la longue série des siècles, ni de distinction de valeur entre les croyants de leur temps et ceux du temps futur, ni de différence de signification entre ce qui était et ce qui devait être. Toutes les réalités au milieu des-

quelles ils vivaient commençaient déjà l'accomplissement de la promesse. Elles faisaient corps avec le splendide édifice religieux que Yahwè se proposait de construire ; elles en étaient des parties intégrantes, comme des fondements et des murs, qui n'ont pas toute la beauté du frontispice et du couronnement, mais qui leur sont absolument nécessaires et appartiennent à l'ensemble au même titre qu'eux. Cette conception antique n'est pas sans grandeur, elle non plus, si elle donne plus de prix au passé et met, en somme, une unité rigoureuse dans l'histoire du règne de Dieu.

De cette idée en découle une autre, c'est que la royauté et les rois judéens possédaient en eux-mêmes une vraie valeur prophétique. Elle et eux, du seul fait de leur existence, et parce qu'ils constituaient déjà une réalisation de la promesse, fournissaient aux anciens Hébreux la preuve que l'œuvre du règne de Dieu était en voie de réalisation. Et puisque les promesses faites de temps à autre en avaient tracé d'avance les grandes lignes, nul ne devait douter que Yahwè, fidèle à sa parole dès l'heure présente, le resterait jusqu'à ce qu'il eût accompli jusqu'au bout ses desseins magnifiques. Aussi une ère de prospérité et de gloire comme le premier siècle de la royauté, un roi pieux et puissant comme David, un monarque sage et splendide comme Salomon, n'étaient pas seulement une cause passagère d'orgueil national et d'enthousiasme religieux ; on ne s'en félicitait pas uniquement comme d'une réussite inattendue et sans lendemain. Yahwè les avait promis, il les avait donnés, et, par suite, la foi, satisfaite dans ses exigences, ouvrait l'âme aux espoirs les plus vastes, et convainquait les esprits que la suite des temps, manifestant cette progression constante dans le bienfait qui caractérisait l'action de Dieu à l'égard de son peuple, réservait à celui-ci la merveille encore plus grande d'une royauté sans ombre et d'un Roi sans faiblesse.

C'est en vertu de ces deux idées que l'espérance messianique prenait, dans l'esprit de ces croyants ardents, un aspect concret, que nos tendances, plutôt exclusivement intellectuelles, ne nous prédisposent pas à saisir. Nous cherchons de préférence la promesse prophétique dans les paroles divines. Les anciens Hébreux recueillaient ces paroles eux aussi, avec autant et plus encore d'attente inquiète et de fierté reconnaissante. Mais en outre, ils

savaient voir mieux que nous dans les réalités de l'histoire, dans les hommes, dans les conjonctures, dans les événements, des « signes » prophétiques qui revêtaient à leurs yeux une certitude aussi solide que celle qui pouvait être contenue dans la parole la plus explicite. C'est pourquoi, même enfermé pour la plus grande part dans le cadre de la royauté naissante, le messianisme de cette période initiale se présentait sûrement avec une netteté plus que suffisante pour mériter une adhésion de foi totale et ferme.

Si ces observations préliminaires ont fait pénétrer exactement dans les dispositions qui devaient être celles de Nathan, de David et des historiens ou des poètes de leur temps, il n'aura pas été inutile de s'être attardé à les faire. Elles aideront à découvrir la pensée divine concrétisée dans des conditions humaines, à voir comment, en s'y adaptant, elle ne s'y limitait pas; comment, en se traduisant par elles, elle ne s'y exprimait pas tout entière ; comment, enfin, en les pénétrant d'une signification transcendante, qu'il leur était impossible de manifester complètement, elle se réservait aussi de les expliquer, pour aider la foi à s'élever plus haut encore que les réalités présentes, qui suffisaient déjà pourtant à soutenir son espoir.

II. Les idées messianiques

Nous connaissons trop peu les idées religieuses du grand yahwéiste que fut Samuel, pour savoir s'il en eut quelques-unes sur le messianisme. Pourtant on devine assez clairement qu'il se fit dès l'abord une idée très haute de la royauté et qu'il exigea du roi des qualités de foi et des vues surnaturelles peu communes. Sur l'inspiration de Yahwè, il conçut le nouveau régime comme une institution avant tout religieuse, qui ne devait pas seulement par conséquent, s'attacher à remporter des victoires et à rendre la liberté aux Hébreux asservis, mais qui devait aussi, et en premier lieu, sauvegarder les droits souverains de Yahwè sur son peuple, assurer le libre épanouissement du yahwéisme et veiller sur les destinées d'une nation appelée à représenter puis à établir le règne de Dieu parmi les hommes. C'est Samuel également-

ment qui fit du roi « l'oint de Yahwè », c'est-à dire un personnage consacré, tenu, par suite, de ne se considérer que comme le lieutenant sur terre du Seigneur céleste.

Que ce haut idéal eût parfois entraîné l'esprit du prophète de Râmâ au delà d'une époque qui blessa souvent sa foi intransigeante, et au-dessus d'un Saül, qui lui causa des déceptions amères, c'est ce que l'on peut bien supposer. Il vécut assez pour trouver dans le jeune David un roi selon le cœur de Dieu. Mais David lui-même, s'il l'avait pu suivre jusqu'au bout, aurait-il comblé tous ses désirs et réalisé tout son rêve ? Non sans doute. Car David eut ses heures de faiblesse. N'eût-ce été que par une confiance totale dans la réalisation des desseins de Yahwè, Samuel, une fois de plus déçu par la réalité, mais fidèle malgré tout à l'idéal que lui avait fixé son Dieu, n'aurait-il point attendu de l'avenir la satisfaction que sa foi lui faisait un devoir d'attendre, mais qu'un présent, souillé de défaillances et de fautes, s'obstinait à lui refuser ? En somme c'eût été l'attitude si merveilleusement ferme de ces prophètes qui, plus tard, dans le temps où l'Assyrie écrasait presque toute l'Asie Antérieure, chantaient avec assurance sa ruine imminente et prédisaient le salut à leur peuple effrayé. Au défaut de révélations explicites, la foi de ces nobles croyants leur découvrait au loin l'œuvre divine achevée, alors que, de leurs yeux de chair, ils la voyaient près de sa ruine.

C'est peu après la mort de Samuel, en tout cas, que les idées messianiques parurent au grand jour avec le prophète Nathan et le roi David. On pourrait les répartir en deux groupes, celles qui se réfèrent à la dynastie messianique, celles qui se rapportent au Roi messianique.

Très attachés à la vie d'ici-bas, parce qu'elle leur paraissait infiniment préférable à l'obscure survivance des morts descendus aux enfers, les anciens Hébreux aimaient le bonheur terrestre, et désiraient le voir se prolonger longtemps avant qu'il ne fût arrêté par l'inévitable trépas. En outre, sachant qu'ils ne pouvaient individuellement durer toujours, ils aspiraient de toute leur âme à la perpétuité indéfinie de leur famille, comme si leurs enfants devaient continuer, au cours des siècles qu'eux-mêmes ne verraient pas, la vie éphémère que leur avait dispensée un destin

presque toujours jugé parcimonieux. Ces deux raisons d'aimer la vie et la durée prenaient une valeur plus considérable pour un roi que pour un simple mortel. Le roi était trop grand pour que sa disparition ne parût point une catastrophe, et sa descendance, appelée par le privilège de l'hérédité à perpétuer son nom, son pouvoir et sa gloire, si elle finissait un jour, entraînait alors avec elle dans l'oubli tout ce qui lui était le plus précieux. Aussi tout en s'efforçant de proroger le plus tard possible l'échéance fatale qu'il redoutait toujours un peu, comme il savait que la vie vient de la Divinité, c'était à celle-ci qu'il demandait pour lui et pour ses fils la faveur de ne pas trop tôt mourir.

Quand il en obtenait la promesse, elle mettait dans son âme une joie profonde et un émoi reconnaissant. Car si sa dynastie devait durer de très longs siècles il caressait l'espoir que les œuvres qu'il avait accomplies dérouleraient l'enchaînement de leurs résultats heureux, et que celles qu'il avait entreprises sans les mener à terme arriveraient un jour à leur achèvement.

Aussi lorsque Yahwè, pour récompenser David d'avoir eu la pensée de lui ériger un temple, lui fit annoncer par le prophète Nathan qu'il « lui ferait lui-même une maison », lorsqu'il ajouta : « Ta maison et ta royauté sont assurées pour toujours devant moi; ton trône sera fixé pour toujours », on comprend que le pieux roi, au comble de ses vœux, ait exprimé une gratitude empressée à son divin bienfaiteur. Mais c'est en roi qu'il l'exprime [1]. Ézéchias, quand il voit s'avancer la mort, et qu'il supplie Yahwè de lui laisser la vie, n'est qu'un homme terrifié devant l'odieuse vision [2]. David a plus de noblesse. Aucune promesse de vivre plus longtemps ne lui est faite ; et il n'en gémit pas. Toute sa pensée se concentre sur la promesse que son peuple est établi pour toujours peuple de Yahwè, et que sa dynastie régira toujours le peuple de son Dieu. Ainsi, ce qui doit durer toujours, c'est l'économie politique et religieuse alors en pleine prospérité. Non seulement l'antique alliance établie entre Yahwè et Israël se trouve une fois de plus proclamée ; mais encore la royauté, si récente qu'elle soit, participe maintenant à la solidité de l'alliance : l'œuvre de Moïse est complétée par l'œuvre de David. L'alliance

1. II *Samuel*, VII.
2. II *Rois*, XX, et *Isaïe*, XXXVIII.

était irrévocable ; la royauté devient inamovible. Toujours, par conséquent, la dynastie de David aura à collaborer à l'œuvre de Yahwè sur la terre ; leurs destinées sont liées à jamais. Et comme, dans cette collaboration des hommes avec Dieu, les rois, en qualité de chefs du peuple élu, tiennent le premier rôle humain, portent la plus grande part de la responsabilité humaine, le jour où cette œuvre magnifique, qui doit nécessairement aboutir en raison de la volonté et de la puissance divines, sera enfin entièrement accomplie, la dynastie de David pourra sûrement se féliciter d'y avoir collaboré au premier rang des auxiliaires de Dieu.

C'est là, en réalité, la raison principale de l'attachement que les meilleurs yahwéistes témoigneront toujours à David et à sa dynastie. Certes, on admirait sa piété et son bonheur, comme la sagesse et l'opulence de son fils Salomon. Mais ce n'était pas précisément à la personne de ces deux grands monarques et à celle de ceux de leurs successeurs qui ne furent pas indignes d'eux, que l'on adressait l'hommage de cette vénération. Ce que l'on voyait avant tout en eux, c'étaient les instruments de la providence de Yahwè, les artisans dociles et habiles de l'œuvre divine. Leurs fautes mises à part, les deux premiers rois avaient été les modèles ; tous les princes de leur lignée n'avaient qu'à travailler à leur heure de la même manière qu'ils avaient fait eux-mêmes, et leur devoir consistait à être d'autres David, leur tâche, à restaurer l'œuvre de David : plus d'un prophète, quand il esquissera l'accomplissement du règne de Dieu, aimera à le dépeindre comme une renaissance du règne de David.

Ainsi la première promesse, celle de la perpétuité de la famille de David, visait la permanence de sa dynastie royale, la durée indéfinie de sa royauté, la solidité inébranlable de son trône, mais uniquement en vue d'assurer le règne du Seigneur Yahwè. Or, ce règne de Dieu, au temps qui nous occupe, on commençait déjà à l'entrevoir sous un jour nouveau. Jusqu'alors, la religion de Yahwè avait été envisagée comme un monothéisme national ; avec la royauté, on arrive à mieux comprendre que, puisque c'est un monothéisme, il peut convenir à tous les hommes. Mais une grande idée ne s'impose guère si soudainement qu'elle éclipse tout d'un coup les idées plus étroites et plus timides qui avaient

cours avant elle. A vrai dire, si David entrevit déjà la destinée universelle de la religion du Dieu unique, il faudra attendre les grands prophètes pour trouver des expressions nombreuses et explicites de cette sublime croyance. Quand elle commence à luire dans les esprits, elle y rencontre encore l'idée ancienne de la religion nationale. Elles se heurtent ; elles se contrarient ; et ce conflit ne laisse pas de rendre les pensées moins nettes et les paroles moins claires. Tantôt ce sont de superbes élans vers un avenir que l'on devine grandiose ; tantôt des retours instinctifs vers le passé un peu étroit que l'on connaît mieux ; tantôt, enfin, on n'arrive à exprimer l'idée plus haute, qui n'est pas encore familière, que sous des traits empruntés aux idées archaïques et aux réalités présentes, qui en sont imprégnées. De là un mélange d'idéal et de concret qui nous déconcerte parfois, mais qui captive comme les balbutiements d'un enfant qui peine à montrer qu'il comprend.

Le second groupe des idées messianiques, celui où l'on peut réunir celles qui se réfèrent au roi prédestiné à parachever l'œuvre confiée à la dynastie davidique, porte les traces très nettes de cette fusion du concret et de l'idéal, du yahwéisme national et du monothéisme universel. Presque toujours, ce roi idéal apparaîtra semblable au roi humain, mais tellement grandi, tellement surélevé, que la réalité représentée par celui-ci dans les livres historiques n'apparaît que comme un pâle reflet de l'image tracée de celui-là dans les livres poétiques. Cette idéalisation se présente sous un double aspect. Parfois le poète, en parlant du roi de son temps, en amplifie les œuvres et les qualités avec une telle magnificence, qu'il laisse entendre que ce roi ne répond pas encore à l'idée qu'il se fait du roi yahwéiste. D'autres fois, il trace d'emblée une image du roi idéal, mais en lui attribuant à un degré suréminent les qualités du meilleur roi qu'il lui ait été donné de voir sur la terre. Il n'est peut-être pas toujours aisé de tracer une ligne de démarcation très nette entre l'un et l'autre. Mais l'on a toujours l'impression que la pensée du grand roi incomparable hante l'esprit du poète, comme une espérance que Yahwè se doit, et doit à ses fidèles, de réaliser un jour.

La première qualité du roi davidique, c'est d'être « le fils de Yahwè ». Ce titre est donné explicitement à David et à Sa-

lomon[1]. Bien qu'on ne le trouve pas employé d'une manière courante, il n'a rien pour surprendre. Aussi bien dans les protocoles égyptiens et assyrobabyloniens que dans les mythologies de la Grèce et de Rome, les rois étaient reconnus fils des dieux. Mais en Israël, il ne s'agissait pas, comme chez certains païens, d'une filiation par le sang. Pour lui, cette filiation divine était toute mystique ; elle exprimait bien plutôt une idée qu'une réalité. Il n'existait pas de lien plus étroit entre les hommes que celui de fils à père. De son père le fils tenait tout ce qu'il possédait, la vie d'abord, puis les richesses, et, s'il était fils unique ou le fils aîné, la dignité de chef de famille, quand le père disparaissait. De même pour le roi hébreu à l'égard de Dieu. Quand Yahwè prend David, jeune gardeur de moutons, pour faire de lui son roi, la consécration qu'il lui donne par l'onction crée en lui comme un être nouveau. De profane qu'il était, il devient sacro-saint ; de simple particulier, le représentant de Yahwè auprès de son peuple. Or cette qualité de fils ne peut se perdre, pas plus chez le roi que dans la famille. Lorsque Yahwè annonce à David qu'il traitera Salomon en fils, il prévoit le cas où Salomon sera infidèle. Le reniera-t-il pour cela ? Non ; il se bornera à le châtier comme fait un père mécontent de son fils[2]. Voilà donc une qualité conférée à demeure à la dynastie davidique, et que le roi idéal qui doit en sortir un jour, possèdera comme tous ses devanciers. Mais s'il doit être si grand qu'il les dépassera tous infiniment, sous quelle forme cette qualité héréditaire se présentera-t-elle en lui ? Il sera la justice parfaite, la bonté parfaite, le maître parfait : ne sera-t-il pas encore fils de Dieu parfaitement ?

C'est ce que dut penser David, selon le psaume *Dixit Dominus Domino meo*, que lui attribuent la tradition juive et la chrétienne. Car le roi qui y paraît n'est pas seulement « engendré » par Yahwè, comme semble le dire un passage obscur et discutable[3] ; faute de précision, ce ne serait d'ailleurs rien dire de spécifiquement divin, puisque la qualité de « fils de Yahwè » avait été attribuée à David et à Salomon. Mais, bien plus, privilège nouveau,

1. II *Samuel* VII, 14 ; I *Chroniques* XVII, 13 ; XXVIII, 6 ; *Psaumes*, II, 7.
2. II *Samuel*, VII, 14-15.
3. *Psaumes*, CX, (Vulgate CIX, 3.

privilège unique, ce roi est fait l'égal de Yahwè, puisque Yahwè l'invite à s'asseoir à sa droite. C'est pourquoi David l'appelle « mon maître », reprenant ainsi le terme que met sur ses lèvres, à l'adresse de Yahwè même, le texte ancien de sa prière après la prophétie de Nathan [1]. Or, comme le remarquait Notre-Seigneur dans son argumentation contre les pharisiens [2], « Si David l'appelle « maître », comment l'a-t-il pour fils ? » Ce ne peut être que parce qu'il lui reconnaît, à ce membre de la dynastie dont lui-même était le chef, un principe de supériorité étranger à la descendance davidique, et comme il ne voyait que Yahwè de supérieur à lui, c'est qu'il concevait entre Dieu et ce roi qu'il vénère des liens plus étroits encore et moins métaphoriques que ceux de sa propre filiation divine. Ainsi s'opérait dans la foi du psalmiste inspiré cette fusion difficile entre les deux conceptions courantes de la réalisation du règne de Dieu, celle d'après laquelle tout devait y être accompli par Yahwè seul, et celle qui associait à Yahwè un libérateur mystérieux issu de Juda : puisque celui-ci était l'égal de Yahwè, tout ce qu'il ferait pourrait être censé fait par Yahwè. Isaïe, bien qu'en plus de termes, ne dira ni plus ni mieux, lorsqu'à l'enfant mystérieux dont il prédit la venue, avec sa magnifique éloquence, il attribue des qualités et des titres qui ne peuvent convenir qu'à Dieu seul [3].

De la qualité de « fils de Yahwè » découle pour le roi une série de prérogatives. La première, c'est que, comme un père à son fils, Yahwè lui délègue la possession de ses biens. Les biens de Yahwè sur la terre, les seuls qu'il puisse d'abord donner, c'est sa *nahâlâ*, son domaine propre, ou la Terre Sainte, puis c'est Israël, son peuple choisi, enfin ce sont les nations païennes, qu'il revendique en maître souverain du monde. Dans la délégation successive de ces biens, on touche, pour ainsi dire, du doigt le développement progressif mais rapide qui menait à l'idée de la royauté messianique.

Lorsque Samuel insinue à Saül surpris qu'il sera roi, que lui promet-il ? « Tout ce qu'il y a de désirable en Israël »[4]. Ce n'est

1. *Ibid.* cx, I et II *Samuel*, vii, 18, Cf. I *Chroniques*, xvii, 16.
2. *Mathieu*, xxii, 41-46.
3. *Isaïe* ix, 5.
4. *I Samuel*, ix, 20.

point un apanage considérable mais déjà cependant Saül n'en revient pas d'étonnement, lui qui appartient au plus petit clan de la plus petite tribu. Par son esprit d'insubordination à l'égard du prophète, il s'attire sa répudiation par Yahwè ; et Yahwè donne à régir à un autre le peuple hébreu, qu'il lui avait confié. C'est d'abord aussi le lot un peu étroit de David. Mais tout d'un coup, lorsque ce roi a subjugué, grâce à l'aide de Yahwè, les Philistins et les Jébuséens, les Araméens et les Benè-Ammôn, les Moabites et les Edomites, lorsque Hamath et Tyr, villes fameuses et lointaines, entrent en relations cordiales avec lui, puis lorsque Salomon, élargissant encore l'empire et les entreprises de son père, se fait admirer comme un grand roi en Egypte, en Arabie, dans l'Asie Antérieure, et envoie ses flottilles jusqu'au levant et au couchant du monde connu, Yahwè leur apparaît comme le maître de toutes les nations, qu'il semble avoir livrées à leur pouvoir ou liées avec eux d'amitié, et leur royauté grandit à leurs yeux dans des proportions infinies. Leur foi s'exalte ; leur ambition se donne carrière ; ils songent qu'il pourrait n'y avoir qu'un seul Dieu pour toute la terre qui serait le leur, et qu'un seul roi, celui que ce Dieu unique susciterait dans la dynastie qu'il s'est associée pour son œuvre. Qu'il est facile de comprendre que ni David ni Salomon, ni les croyants qui les encourageaient, ni les prêtres qui les célébraient, n'aient alors pu refouler leur enthousiasme et taire leurs espérances ! Avec cette emphase si commune dans les protocoles royaux, cette hyperbole si naturelle dans les pièces poétiques, comment n'auraient-ils pas pu se dire et être présentés comme les maîtres des Nations ? Qu'on lise par exemple ce psaume, le *Quare fremuerunt gentes* ? et l'on conviendra que, dans cette situation politique et dans cette disposition d'esprit, David, puisqu'il était poète, et un poète de la plus superbe inspiration religieuse, ne pouvait guère ne point parler ainsi :

Pourquoi les nations furent-elles en tumulte,
Et les peuples grondaient-ils à vide ?
Ils étaient dressés, les rois de la terre,
Les souverains conféraient ensemble.
Et contre Yahwè et contre son oint :
« Secouons donc leurs liens,
« Loin de nous rejetons leurs traits ».

Il sourit, le trônant aux cieux,
Le Seigneur les tourne en risée.
Un jour, en colère il leur parlera,
Et par sa fureur les épouvantera.
Mais c'est moi, qui ai installé mon roi
Sur Sion, ma montagne sacrée,
Je vais de Yahwè redire le décret.

Il m'a dit : « Tu es mon fils ;
Moi-même en ce jour je t'ai engendré.
« Fais-moi ta demande,
« Et je donne les nations pour être ton domaine,
« Et pour ta possession la terre d'un bout à l'autre.
« Tu pourras les broyer avec la masse de fer,
« Comme un vase de potier les réduire même en pièces ».

Et maintenant, rois, soyez sensés ;
Instruisez-vous, juges de la terre ;
Servez Yahwè en le craignant,
Baisez ses pieds tout en tremblant,
Qu'il n'aille pas s'irriter et vous, vous perdre en route,
Car elle va s'enflammer d'ici peu sa colère,
Heureux quiconque aura de lui fait son refuge.

Mais si David pouvait chanter de la sorte sa puissance, fondée sur la seule assistance de son Dieu, et si solide qu'il valait mieux la subir que la discuter, il ne se grisait pas de ses propres paroles au point de croire qu'il avait déjà atteint cette situation inaccessible à l'homme. L'Oriental, avec son langage très ample, qui nous en impose, à nous Occidentaux, et parfois nous indigne, ne trompe ni lui-même ni ses compatriotes. Toutefois, si David savait trop bien qu'il n'était pas tout à fait le roi qu'il décrivait, ce qu'il pensait du règne de Yahwè, de sa réalisation infaillible, de son extension sans limites, de son pouvoir impérieux,ne lui donnait-il pas à croire que sa dynastie, destinée par la grâce de Yahwè à durer toujours, verrait sûrement paraître le rejeton de sa race, qui, lui du moins, serait à la lettre le dominateur du monde ? On peut bien croire que Dieu, qui lui avait fait de si radieuses promesses, lui laissa entrevoir ce qui se cachait de réalités futures dans le tableau que lui inspiraient de tracer et sa foi, et son enthousiasme poétique, et le spectacle suggestif du règne de Yahwè que lui-même venait de commencer d'établir avec un si surprenant bonheur. En tout cas, la croyance juive ne se trompera point en découvrant dans ce psaume une description anticipée du roi messianique.

Elle en vit une encore dans un autre psaume, d'une poésie où se mêlent la majesté et la grâce, qu'elle appela «chant d'amour» et qui semble avoir été composé à l'occasion d'un mariage de Salomon avec une princesse étrangère : le psaume XLV, *Eructavit cor meum.* Le sens spirituel s'applique sûrement au Messie ; plus nettement que dans le psaume *Quare fremuerunt gentes* le sens littéral vise un roi de l'histoire. Sans doute, ce roi est appelé «Etre divin»[1]; mais même si l'on ne corrige pas le texte comme certains le suggèrent, quoi d'étonnant à ce qu'un poète de cour ait osé employer ce titre à l'adresse de son roi, quand la Bible le donne ailleurs aux juges [2], et qu'on le trouve aussi sous le style des auteurs païens en l'honneur de leurs princes ? Sans doute encore, on glorifie ce roi d'établir ses fils « chefs dans la terre entière » [3] ; mais, d'une part, le Messie ne devait pas avoir de fils, et, d'autre part, si un historien hébreu a pu dire de Salomon que « tous les peuples, tous les rois, toute la terre» désiraient le voir, l'entendre et lui offrir leurs présents [4] » il pouvait bien être permis à un poète de lui dire à son tour qu'il aurait des fils pour gouverner la terre. Enfin, c'est dépouiller de son charme toute la seconde moitié du poème, qui est consacrée à la nouvelle épouse, que de ne pas y voir d'abord ce que les mots dépeignent si clairement: la rencontre, au jour des noces, du cortège du royal époux et de celui de la noble fiancée. Il ne sera pas difficile de trouver un sens spirituel à cette aimable description ; il serait malséant d'y chercher un sens littéral applicable au Messie.

Mais ici encore, si c'est un roi, un Salomon, que le poète célèbre, pense-t-il vraiment que ce roi mérite sans exception tous les éloges qu'il lui adresse ? Peut-être le flatte-t-il plutôt un peu, pour lui dicter discrètement ses devoirs. Plus probablement encore, puisqu'il est religieux, parle-t-il ainsi parce que ses idées sur le règne de Dieu lui tracent, à propos du roi qu'il loue, le portrait idéal du roi parfait.

Du reste, il ne faudrait jamais oublier, afin de juger exactement

1. *Psaumes*, XLV (Vulgate XLIV), 7.
. *Exode*, XXI, 6 ; XXII, 8.
3. *Psaumes*, XLV (Vulgate XLIV), 17.
4. *I Rois*, X, 24 ; II *Chroniques*, IX, 23.

ces poésies messianiques composées à l'occasion d'un roi, que leurs auteurs ne savaient jamais au juste quand devait paraître le roi mystérieux promis et attendu. A chaque roi nouveau qu'ils voyaient monter sur le trône, et avant même qu'ils eussent pu le juger d'après son règne, leur attente, rendue lourde de désirs par l'assurance de leur foi, devait leur donner à espérer que l'heure était peut-être enfin venue de voir surgir le parfait collaborateur de Yahwè. Pour peu que le nouveau maître manifestât de grandes qualités, et s'il apparaissait avec la sagesse, la force et la magnificence que déployait un Salomon, une âme ardente ne le saluait-elle pas avec un empressement joyeux comme l'élu de la promesse divine ? Car la foi ne subit pas de plus terrible épreuve que celle du retard dans l'accomplissement de l'œuvre de Dieu. Tourmentée par le désenchantement que lui causent des délais sans cesse renouvelés, elle est prompte à se réjouir de l'événement le plus fallacieux, pourvu qu'elle puisse l'interpréter comme l'indice que les temps sont révolus ; et elle chante victoire quand les faits vont lui donner un douloureux démenti. C'était là l'un des caractères de l'attente messianique. Vraiment, il fallait que celle-ci fût ancrée jusqu'au fond des cœurs par une confiance totale en Yahwè, pour que les siècles, qui tour à tour passaient sans rien apporter que déception sur déception, ne l'eussent pas, à la longue, fatiguée, puis désespérée, et enfin dissipée comme l'illusion d'un rêve.

Ce qui achève de montrer que ces poètes voyaient le roi messianique à travers le roi de leur temps, c'est qu'ils ont dépeint celui-là sous les traits de celui-ci et souvent sous quelques traits qui trahissent une singulière rudesse. Dans les trois psaumes qui viennent d'être utilisés, quelle domination impitoyable et sanguinaire, quel esprit de fureur ardente ! Ce roi si hautement glorifié ne se borne pas à dominer en maître qui ne veut entendre aucun murmure. Il est prêt à «broyer les nations avec une masse de fer, et à les réduire en pièces comme un vase de potier » ; il « écrase les rois ; accumule les cadavres ; défonce des têtes sur un vaste pays » ; et perce de ses « flèches aigües » le cœur de ses ennemis.[1] S'il ressemble à quelqu'un, est-ce à

1. *Psaumes*, II, 9 ; CX (Vulgate CIX), 5-6 ; XLV, (Vulgate, XLIV), 6.

notre Sauveur, ou n'est-ce pas plutôt à David, qui coupait les pieds et les mains aux criminels exécutés, décimait par files entières les prisonniers de Moab, et laissait Joab ravager les Edomites comme un lion déchaîné[1]? Certes toutes ces couleurs très vives devaient prendre d'autres nuances sous les reflets de la lumière chrétienne. Mais pour les anciens, qui aimaient ce qui était violent, un roi tel que celui qu'ils chantaient aurait rempli leurs cœurs d'une cruelle allégresse. C'est donc l'idée qu'il faut dégager de leurs paroles et de leur espérance, car ils n'ont guère entrevu la réalité lointaine que conforme à celle de leur temps ; et si la lettre de leurs poèmes suffisait à traduire leur pensée, les âges futurs sauraient heureusement s'attacher de préférence à leur esprit.

En sa qualité de « fils de Yahwè », le roi jouit donc de la prérogative d'être associé au pouvoir de son père divin sur Israël et sur le monde. Au même titre, il bénéficie d'une seconde prérogative, qui est d'exercer un sacerdoce.

Selon l'usage antique de la société patriarcale, le père de famille et son fils après lui accomplissaient la plupart des rites religieux. Ce sacerdoce familial ne disparut que lentement chez les Hébreux, malgré les droits exclusifs conférés au sacerdoce lévitique institué par Moïse, tellement la coutume cède avec peine le pas à la loi : les particuliers le gardèrent longtemps, et les premiers rois tinrent à honneur d'en conserver quelques fonctions comme un privilège traditionnel dû à leur charge : On a vu que Saül, David et Salomon s'étaient maintes fois conduits en prêtres. Aussi n'est-il point surprenant que, dans le psaume *Dixit Dominus Domino meo*, qui, attribué à David, prend, de ce chef, une valeur directement messianique, le roi, fils et égal de Yahwè, reçoive de celui-ci à son tour la qualité de prêtre. Mais, comme le sacerdoce mosaïque était réservé à la tribu de Lévi, le sacerdoce royal ne pouvait être que celui qui appartenait, en vertu des usages primitifs, au chef de la tribu de Juda, c'est-à-dire au roi de la dynastie davidique. Ce devait donc être un sacerdoce semblable à celui des patriarches :

1. *II Samuel*, IV, 12 ; VIII, 2 ; XII, 31.

le roi messianique sera « prêtre à la manière de Melchisédech »[1]. De plus, le sacerdoce lévitique n'étant qu'une institution provisoire destinée à être abolie par l'établissement du règne universel de Dieu, le sacerdoce messianique, participant à la stabilité du règne de Dieu, sera définitif et éternel. Ainsi, le roi idéal, mieux encore que le roi historique, réunira en lui les deux pouvoirs que nombre de sociétés anciennes ne savaient pas dissocier, le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Dans la société future, de même qu'il n'y aura qu'un seul maître céleste, le collaborateur de Dieu sera le maître unique. Par là il saura donner à la société nouvelle cette forte unité qui ne ravit à Dieu aucune parcelle de son souverain domaine, car lui seul apparaîtra comme l'intermédiaire des bienfaits de Dieu à l'égard du peuple fidèle et comme l'intermédiaire des hommages de ce peuple à son Dieu.

Tout roi n'est placé sur le trône que pour procurer le bonheur à ses sujets ; il n'est jugé bon roi que dans la mesure où il y réussit. Que de souhaits accompagnaient chaque changement de règne, que de vœux s'élevaient pour le roi qui se montrait soucieux d'accomplir sa redoutable tâche ! On en trouve toute une longue série au psaume LXXII, *Deus judicium tuum regi da*, que son titre attribue à Salomon. C'est l'un des plus beaux des psaumes qui chantent la royauté, et même si l'on n'osait pas en retenir l'attribution, on pourrait pourtant bien admettre qu'il aurait pu être composé au temps de David ou de Salomon. L'un et l'autre, en effet, ont laissé dans l'histoire des traces de leur soin empressé à rendre une justice intègre à tous, fût-ce aux plus humbles : David recevait des plaignants venus de toutes les tribus de son territoire; il accueillit avec une bonté patiente la veuve de Teqoa ; et Salomon frappa tous les esprits par la sentence perspicace et si humaine qu'il avait rendue dans l'affaire des deux courtisanes qui se disputaient le même enfant. Quoi d'étonnant à ce qu'un poète, si ce n'est le roi lui-même, ait célébré la justice comme l'un des plus grands dons que Dieu pût faire à son représentant et comme l'un des plus signalés mérites que pût ambitionner un roi ? Il semble qu'à ses yeux

1. *Psaumes*, CX (Vulgate CIX), 4.

un roi qui serait juste, devrait être traité par le ciel comme le meilleur des rois. Des qualités qu'il voudrait trouver chez celui qu'il célèbre, il n'en signale qu'une: la justice. Il la demande pour lui à Dieu, et, sa prière supposée exaucée, il donne libre carrière à son inspiration pour attirer toutes les bénédictions sur le roi équitable : une durée sans fin pour son règne ; une bienfaisance douce et infaillible comme celle de la pluie et de la rosée ; une paix et une vertu établies à jamais ; une domination sans cesse grandissante ; une suprématie reconnue par tous les rois ; une fertilité édénique des champs de son royaume ; un renom éternel de justice et de gloire parmi les peuples.

Qu'il ait ainsi accumulé des souhaits pour un roi qu'il voyait de ses yeux, on peut bien le penser. Même ceux d'entre eux qui paraissent les plus ambitieux ne juraient pas sur les lèvres d'un poète, qui fréquentait peut-être la cour, moins encore dans la bouche d'un roi-poète. On a noté plus haut que les narrateurs hébreux n'hésitaient point à faire rayonner jusqu'aux extrémités de la terre la sagesse de Salomon, et lorsqu'on entend Bethsabée souhaiter à David déjà glacé par l'âge de vivre éternellement, [1] on doit convenir que ces vœux hyperboliques pouvaient échapper à l'enthousiasme poétique sans prétendre à une signification d'une précision philosophique. Pourtant, ici encore, le poète, pensant aux réalités futures du règne de Dieu, ne songeait-il point que ses hyperboles, imposées par l'usage, n'exprimaient qu'à peine les merveilles que Yahwè manifesterait un jour en établissant pour jamais son règne ici-bas ? L'idéal qu'il traduisait ainsi ne naissait pas seulement dans son esprit de l'estime profonde que lui inspirait la royauté ; il lui était aussi imposé par ses croyances religieuses : tout ce que faisait Yahwè devait atteindre une perfection entière. Si les plus grands et les meilleurs des rois, ceux qui avaient pu faire espérer un instant qu'ils étaient prédestinés à établir le règne de Dieu, finissaient un jour ou l'autre par montrer par leurs faiblesses qu'ils n'apportaient pas le dernier mot de la providence, l'espoir déçu par un présent trompeur, rebondissait vers l'avenir sans rien perdre de son assurance ni de

1. *I Rois*, I, 31.

sa certitude. On voyait leur empire, d'abord immense, et pour lequel on souhaitait qu'il s'étendît sans mesure, se réduire par leur faute à un royaume étroit ; on croyait cependant qu'un autre roi viendrait, qui réaliserait à la lettre ce souhait de domination universelle. On admirait la justice d'un prince qui se penchait sur toutes les misères, et l'on souhaitait qu'il fût aussi juste que Dieu même ; mais lorsqu'on découvrait en lui des mouvements de dureté ou de partialité, quand on constatait que l'infortune et l'oppression pesaient encore sur trop de victimes innocentes, on se plaisait à penser que le juste prendrait un jour sa place et gouvernerait avec une équité à laquelle tous les hommes se soumettraient avec admiration.

Tel serait donc le roi donné par Dieu : Fils de Yahwè, maître d'Israël et des païens, prêtre à jamais, merveille de justice,il réaliserait parfaitement le règne de Dieu dans l'humanité, après que tant de ses prédécesseurs auraient tour à tour essayé d'accomplir les desseins divins sans avoir pu y réussir.

Mais le roi est aussi un homme, un homme sujet à la souffrance et à la mort, et si l'on s'attachait surtout à le contempler dans le déploiement de sa grandeur royale, on cherchait aussi à pénétrer les pensées intimes de son âme et à prévoir comment elles influeraient sur le cours de son destin. Toujours, en dépit du respect qu'impose une si haute destinée, on s'est préoccupé de savoir ce qu'elle pouvait cacher des misères communes aux fils de l'homme. Cette curiosité humaine n'est pas sans avoir souvent dévoilé des secrets émouvants. C'est à elle que nous devons de connaître si bien les misères du grand roi David. L'histoire nous révèle ses incessantes victoires sur les ennemis de son peuple ; mais elle nous apprend aussi qu'il fut un adultère et un assassin, et que d'atroces souffrances furent le châtiment de ses crimes et la rançon de son bonheur.

Aussi la tradition juive et la chrétienne ne se sont-elles point contentées de chercher dans les écrits antiques d'Israël ce qui s'appliquait au règne majestueux du grand roi promis par Dieu. Elles les ont scrutés pour découvrir ce qui devait se passer au fond de son âme, quelle serait la mesure de sa participation à la destinée de tous, et elles ont vu qu'il serait broyé par la

douleur, vaincu un instant par la mort, mais qu'il échapperait, grâce à l'aide de Dieu, aux mains avides des enfers. A dire vrai, dans les deux psaumes qu'elles ont interprétés de la sorte, en les rapportant au Messie, rien n'indique que le poète ait directement et exclusivement pensé à ce personnage. Ses termes, au contraire, expliquent les sentiments qu'il éprouve lui-même, sans ouvrir de perspective nette sur un être mystérieux qui les éprouverait après lui et comme lui. Mais pour qui croit, comme le crut la tradition, à la profondeur de sens des écritures inspirées et à cette valeur de « signe » qu'elle aimait à attribuer à tout ce qui, hommes, événements et paroles, constituait le passé religieux du peuple aimé de Dieu, aucune difficulté ne surgira, qui puisse l'empêcher d'admettre que l'intention divine dépassa ici celle de l'auteur inspiré.

Du reste, avant de céder un peu vite au scepticisme facile qui suggère de refuser à un poète et, dans le cas présent, à David, d'avoir décrit en une page poignante le mystère d'une souffrance exquise, on devrait se souvenir que c'était là un thème cher aux penseurs de l'antiquité. N'est-ce pas l'origine de l'intolérable souffrance et de la mort haïssable qui, avec l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde, forme le sujet des toutes premières pages de la Bible, comme si aucun problème ne pressait plus à éclaircir que celui de la destinée misérable de l'homme? La souffrance, à combien de pages des psaumes ne l'entend-on pas gémir ? Elle a inspiré ce magnifique poème philosophique du livre de Job. Elle apparaît, toujours mystérieuse et troublante, dans les Livres sapientiaux. Isaïe en a découvert le sens en parlant merveilleusement de la souffrance rédemptrice du Serviteur de Yahwè. Et la littérature assyro-babylonienne, de son côté, fournit le poème d'un malade torturé par ses douleurs, et qui s'en plaint avec une amertume que ne voile pas sa grande piété[1].

Si ce sujet hantait à ce point les esprits de ces anciens, comment peut-on se refuser à admettre que David ait su le traiter, lui aussi ? On sait combien il fut malheureux, ce banni aux abois poursuivi par la jalousie meurtrière d'un roi dément et exposé à toutes les trahisons, ce roi qui dut s'enfuir devant son fils révolté, ce père qui vit tour à tour disparaître de mort violente

1. *Le Juste souffrant*, dans DHORME, *Choix de textes*, XX, p. 372-379.

ses deux aînés, destinés à recueillir sa couronne. Meurtri comme il le fut, pensif comme il le paraît, et poète comme il l'était, pourquoi un jour n'aurait-il pas chanté lui aussi la souffrance ? Sans doute, dans ce psaume XXII, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », dont le titre donne David pour auteur, se trouve dépeinte une situation atroce, où on peut bien dire qu'il ne fut jamais mis. Mais, il ne faudrait avoir aucun sens de la poésie pour réclamer du poète que, s'il se met en scène, il raconte avec une exactitude rigoureuse ce qu'il lui plaît de révéler des secrets intimes de sa vie. La poésie qui se bornerait à narrer, pourrait avoir le charme de vers harmonieux et l'intérêt d'un sujet émouvant ; elle ne serait pas de la vraie poésie, de celle qui communique à l'âme du lecteur l'ébranlement de l'âme du poète. Quand celui-ci est un lyrique, sans doute c'est le réel qui lui donne son élan. Mais il le quitte presque aussitôt, emporté par le souffle de l'inspiration, et, des hauteurs où il monte, il n'en a bientôt plus qu'une vue indistincte. Il le grossit ou le réduit ; toujours il le transfigure. Le réel, pour lui, n'est qu'une occasion ou un prétexte pour se laisser aller à la contemplation mystique d'une idée ou à l'expression agitée d'un sentiment. Pas plus que la musique, qui ne considère l'harmonie imitative que comme un jeu, et qui se berce dans la joie de traduire plus qu'elle ne s'applique au labeur de décrire, la poésie n'aime à dépeindre la pure réalité. Pourquoi ces règles de toute poésie perdraient-elles leur valeur justement et seulement quand il s'agit des poètes hébreux et de leurs poésies sacrées ?

Qu'on lise donc en poète ce psaume de la souffrance, sans y chercher quel a pu être dans le passé le malheureux qui se plaint d'une plainte si navrée. Sans doute, s'il fut broyé par la douleur ne traversa-t-il point réellement pareille agonie. Mais si la poésie, ce don merveilleux et divin, que les Hébreux eux-mêmes appelaient une prophétie, a jamais eu l'intuition de ce qui devait être, les chrétiens se trompent-ils à dire que le poète a été, cette fois, l'un des plus grands prophètes ?

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?
Loin de ma délivrance, cause de mon rugissement
Mon Dieu je crie le jour, et tu ne réponds pas ;
Pendant la nuit aussi, et je n'ai nul repos.

Toi pourtant qui trônes au sanctuaire,
Objet de la louange d'Israël,
C'est en toi que nos pères avaient mis leur confiance
Avaient mis leur confiance, et tu les épargnas ;
C'est vers toi qu'ils crièrent, et ils furent délivrés ;
C'est à toi qu'ils se fièrent, et ils n'en rougirent pas.

Pour moi, vermisseau, et non plus un homme,
Honte des humains, dérision d'un peuple,
Tous ceux qui me voient me lancent des railleries ;
Ils ouvrent leurs lèvres, ils hochent de la tête :
« Roule-toi vers Yahwè : — Il le fera fuir,
« Il le libèrera, puisqu'il lui complut. »

Et cependant c'est toi qui m'as tiré du ventre,
Qui me rendais confiant sur les seins de ma mère,
Sur qui je fus jeté au sortir des entrailles ;
Dès le sein maternel, c'est toi qui fus mon Dieu.
Ne t'éloigne pas de moi, puisque l'angoisse est proche,
Et qu'il n'y a personne pour me prêter secours.

Ils m'entourent, des taureaux innombrables, de toutes parts :
Ils m'assiègent, les fougueux du Basan ;
Ils ouvrent largement leur gueule en face de moi,
Eux et un lion qui déchire et rugit.
Comme de l'eau je m'écoule ;
Tous mes os se disjoignent.

Mon cœur est comme la cire
Il fond dans mes entrailles ;
Ma bouche est sèche comme un tesson ;
Ma langue se colle à mes machoires
Tu vas faire de moi une poussière de mort.

Déjà ils m'entourent les chiens innombrables,
La bande malfaisante rôde autour de moi,
Ils m'ont fait des trous aux mains et aux pieds ;
Je compte tous mes os,
Et eux m'examinent, repaissant leur yeux.
Mes vêtements pour eux ils en font des parts,
Et pour ma tunique font tomber les sorts.

Mais toi, ô Yahwè ! ne te retire pas :
Tu es mon espoir, viens vite à mon aide !
Du glaive sauve ma vie,
De la patte du chien, l'unique (vie) que j'aie !
Délivre-moi donc de la gueule du lion ;
Des cornes des buffles dont je suis meurtri.

Ton Nom, à mes frères, je le raconterai ;
Je dirai ta louange parmi l'assemblée :
« Ceux qui craignent Yahwè, célébrez sa louange,
O race de Jacob, glorifie-le toute ;
Et toute redoute-le, ô race d'Israël. »

Car aucun dédain, aucune aversion,
N'eut pour la gêne d'un homme affligé,
Ni non plus de lui ne cache sa face
Mais il écouta son appel vers lui.

De toi me vient la louange dans la grande assemblée,
Quand devant ses dévots je m'acquitte de mes vœux :
Les humbles ont à manger jusqu'à la satiété,
Et ils loueront Yahwè ceux-là qui le recherchent ;
« Que vive à jamais votre cœur ! »

S'en souvenant, vers Yahwè elles se retourneront,
Toutes les extrémités du monde,
Et en présence de toi ils se prosterneront,
Tous les clans des nations.

Car c'est à Yahwè qu'appartient l'empire ;
Il est le dominateur des nations.
Devant lui seulement se prosterneront
Tous les opulents de la terre ;
En présence de lui ploieront les genoux
Ceux qui doivent descendre dedans la poussière.

Mais mon âme doit vivre pour lui,
Et le servira, ma postérité,
Parlant du Seigneur au siècle qui vient,
Disant sa justice au peuple naissant,
Puisque c'est Yahwè qui a seul agi.

Dans cette description des affres d'une passion cruelle, il y a un trait qui en relève singulièrement la valeur et en souligne toute la portée pour son application au Messie souffrant. C'est que le malheureux qui nous y est présenté est sûrement un juste : sa vie était si vertueuse qu'il a plu à Yahwè, et ceux-là même qui l'insultent parmi ses tortures, proclament sa justice en la bafouant, Cette idée du juste atteint par la douleur mérite d'autant plus d'être signalée qu'elle n'allait pas sans heurter l'idée plus commune que tout mal est une punition du péché. Mais, pour avoir surtout préoccupé des esprits réfléchis, elle n'est pas aussi récente qu'on se plairait à le supposer. On la trouve dans l'histoire même

de David. Elle s'y trouve, il est vrai, enveloppée sous la forme très concrète d'un épisode en apparence vulgaire [1] ; mais il n'est pas malaisé de l'en dégager. Lorsque, « comme une perdrix sur les montagnes », David est poursuivi par Saül, qui cherche à le saisir pour le tuer, il a la conscience très nette qu'aucune faute de sa part n'explique cette odieuse persécution ; les inquiétudes, les privations, les fatigues et les tourments qu'il y éprouve ne peuvent donc pas être un châtiment. Il ne voit que deux causes à pareille souffrance : ou bien c'est Yahwè, ou bien ce sont des hommes qui excitent Saül à cette poursuite haineuse. Ainsi tout innocent qu'il se proclame, il pense que Yahwè pourrait bien le pousser dans le malheur. Dans ces conditions n'est-il pas un juste souffrant ? Et s'il croit pouvoir apaiser son Dieu par un sacrifice propitiatoire, c'est sans doute, comme on l'a expliqué ailleurs [2], aussi bien parce qu'il s'avoue, malgré le témoignage de sa conscience, qu'il a pu offenser Yahwè sans le savoir ou sans s'en souvenir, que parce qu'il s'incline humblement devant le secret des volontés divines. D'une façon ou de l'autre, c'est reconnaître que la souffrance offre parfois quelque chose d'incompréhensible à l'homme, qu'elle s'enveloppe parfois de mystère, et que, pour qui sait réfléchir, elle en tire une singulière noblesse et comme une impressionnante grandeur.

Cette noblesse, cette grandeur, on les comprendra plus tard, lorsque, avec Isaïe, on se représentera le Serviteur de Yahwè, souffrant, malgré sa parfaite justice, pour racheter les fautes de son peuple. David n'allait pas encore si loin dans l'énigme de la douleur ; il ne savait pas qu'elle pouvait être rédemptrice. Mais c'est déjà beaucoup qu'il ait compris que, même frappé sans cause apparente, l'homme ne doit pas crier à l'injustice. Loin de se révolter, pour peu qu'il ait au fond de l'âme le sentiment de la majesté suréminente de Dieu, le malheureux n'a qu'à souffrir en s'inclinant. Certes, il ne lui est pas défendu de gémir. Pourtant, comme dans ce psaume XXII, où la plainte de se sentir abandonné du ciel s'exprime en des accents si déchirants, qu'il appelle son sauveur à l'aide, qu'il l'implore en lui rappelant ses bontés passées, qu'il tourne vers lui son cœur défaillant

1. *I Samuel*, XXVI, 18-20.
2. Cf. *supra*, p. 270.

et ses mains transpercées, et qu'il ne désespère pas. Dût-il mourir dans cet affreux silence de Dieu, qu'il meure avec la consolation suprême de savoir que Dieu vit, et que, dans la mort même, Dieu peut encore venir à son secours.

Ce salut d'outre-tombe, la tradition chrétienne l'a relevé dans un autre psaume, attribué également à David, le psaume XVI, *Conserva me Domine*. En se servant de la traduction des Septante, qui parle de « corruption » là où l'hébreu parlait de « la Fosse [1] », c'est-à-dire des enfers, elle y a vu l'annonce de la résurrection de Notre-Seigneur, dont le corps, touché par la mort, n'avait cependant point subi la corruption dans le tombeau, duquel il était glorieusement sorti. Nul ne doute qu'avec une lumière spéciale de Dieu, David aurait pu prophétiser la résurrection du Sauveur. Mais, ici, s'agit-il d'une prophétie directement messianique, ou bien, comme dans la majorité des cas que l'on vient d'étudier, ne s'agirait-il point d'un sens qui, par la lettre du texte, viserait d'abord le poète, puis s'appliquerait au Messie par une transposition spirituelle du sens littéral? Ces deux interprétations se défendent, la première, surtout pour ne pas atténuer la portée du raisonnement des apôtres Pierre et Paul [2], la seconde en raison des difficultés vraiment trop grandes que comporte la première. Il faut convenir, en effet, que d'un bout à l'autre du psaume, le psalmiste parle en son seul nom. C'est lui qui, mettant son unique bien en Yahwè, s'écarte de ceux qui servent des dieux cruels c'est lui qui, rempli d'allégresse par la possession du plus beau des lots au jour du partage, jouit d'une paix si profonde que son corps même ressent une pleine sécurité. Tout ce qu'il désire, c'est que ce bonheur paisible ne finisse jamais et son espoir est si confiant qu'il est sûr que son Dieu ne le laissera pas, lui, le pieux fidèle, abandonné aux enfers et condamné à voir la Fosse.

En somme, c'est d'abord une confiance sans trouble qui, comme à tant d'autres psalmistes, lui fait espérer que Yahwè ne brisera point trop tôt la trame de sa vie toute consacrée au service de Dieu. Mais en outre, dans ses termes, quelle singulière ardeur à désirer vivre sans cesse en la présence divine! N'a-t-on pas le sentiment qu'il a, en souhaitant vivre toujours, l'intuition que

1. *Psaumes* XVI (Vulgate, XV), 10.
2. *Actes*, II 25-32; XIII, 35-37.

son vœu témoigne de trop d'attachement à Yahwè pour que Yahwè ne l'exauce pas ? Il ne s'inquiète pas du comment ; il ne manifeste aucun pressentiment de sa résurrection ; mais il sait, et il le dit avec une douce allégresse, que son Dieu saura bien lui montrer le chemin de la vie, de cette vie où les délices de la compagnie de Yahwè n'auront point de déclin.

S'il n'a pas montré qu'il voyait dans la résurrection l'unique moyen propre à lui assurer ce bonheur ardemment désiré, on pourra cependant bien admettre que la résurrection s'imposait, sinon à ses yeux, du moins dans sa perspective. On relèverait sans peine dans les écritures sacrées de nombreux exemples de cet état d'esprit où le croyant envisage des réalités qu'il attend de toute la certitude de sa foi, et dont il ne sait pas pourtant de quelle manière Dieu les produira. Ne fut-ce pas le cas en particulier, pour l'attente messianique, on peut dire jusqu'au jour où le Messie fut venu, mieux encore jusqu'au moment où il se fut manifesté ? Aussi, même si le texte et la teneur du psaume *Conserva me Domine* rendent difficile d'admettre qu'il doit être mis sur les lèvres de Jésus-Christ, et que le Sauveur y ait annoncé sa résurrection, on n'a pas lieu de contester la valeur de l'interprétation suivie par la tradition chrétienne. Elle n'a rien fait de plus pour ce psaume que pour tant d'autres passages des livres de l'Ancien Testament, où, avec son assurance d'avoir contemplé des réalités divines et sa conviction que celles-ci n'étaient que l'aboutissement dernier de tant de promesses anciennes, elle a trouvé le lien, parfois puissant, parfois ténu, qui unissait le présent au passé. En découvrant ici l'annonce de la résurrection du Juste entre les justes, elle n'a pas introduit dans le texte une idée qui en était totalement absente ; l'idée y était implicitement et obscurément incluse. Mais d'un trait qui n'était qu'à peine suggéré, elle a fait un trait accusé et saillant, tout comme l'artiste qui, reprenant son esquisse pour l'exécuter, ne la déforme point parce qu'il donne toute leur valeur aux contours légers qu'il n'avait qu'indiqués.



C'était aussi comme dans une esquisse incomplète et floue que les idées messianiques se dessinaient devant l'esprit des Hébreux

au temps de la royauté naissante. Mais une esquisse a souvent bien du charme pour qui la sait lire. A l'intérêt que présente un sujet nouveau, elle joint l'attrait de l'indécis, la promesse de quelque découverte heureuse ; on y devine, plus qu'on n'y contemple, l'idée inspiratrice, la scène ébauchée ; on y pressent la retouche à faire, la figure à pousser, le caractère à mettre en relief. C'est comme un être animé qui va s'épanouir à la vie. Cette joie délicate, un David, un Nathan, un Salomon, ces grands croyants épris de la bonté puissante de Yahwè et conscients de la haute destinée de leur peuple, durent l'éprouver plus d'une fois lorsque la vérité divine se manifesta à leur esprit. Certes, ils ne l'apercevaient pas dans une pleine lumière. Aucun esprit humain n'est capable d'envisager avec la même netteté un projet idéal et sa réalisation concrète ; comme le dit saint Paul, autre chose est de voir par la foi, autre chose de voir face à face. Mais, soutenu dans son attente par la constatation des œuvres magnifiques accomplies par lui grâce à l'aide de Yahwè, David savait de certitude totale que l'avenir en réservait de plus magnifiques encore, accomplies cette fois par un de ses descendants, plus puissant et plus heureux que lui, parce que, plus que lui, il serait proche de Dieu par sa vocation unique et par sa vertu sans tache. Quand un homme se trouve ainsi soulevé par une grande espérance, il lui semble qu'aucune borne ne peut arrêter son esprit. Involontairement il conçoit de sublimes pensées et d'immenses désirs. Son enthousiasme le rend étrangement clairvoyant. On est frappé de la beauté morale qui le transfigure, attaché à ses lèvres qui laissent tomber des paroles profondes, graves et majestueuses comme une prophétie. N'est-ce point là le spectacle que donnent certains mourants déjà à demi libérés des ténèbres de la terre ? Pourquoi une âme pieuse, mais pieuse de cette piété qui la détache d'elle-même pour l'unir à Dieu, n'aurait-elle pas un semblable privilège ? En pensant que David, qui fut l'un des plus grands saints de l'ancienne loi, saisit admirablement le sens caché de sa propre destinée, pressentit comment son œuvre serait continuée, et prononça de belles paroles dont il ne prévoyait pas toute la justesse, la tradition chrétienne témoigne qu'elle a mieux senti l'admirable noblesse de certains hommes que ne le font les esprits étroits et médiocres qui doutent du génie

parce qu'ils ne le comprennent pas. Car il y a un génie religieux comme il y a un génie artistique. Et si rien dans l'homme ne procède que de Dieu, comment ne pas croire que les dons extraordinaires de pénétration et de prévision départis à David pour lui éclairer la destinée de la vraie religion révèlent une grâce toute spéciale de Dieu ?

CHAPITRE X

LA COUR ET LA FAMILLE ROYALE SOUS DAVID ET SALOMON

I. — La vie de cour : — Simplicité de Saül et de David, magnificence de Salomon : ses richesses et son luxe. — Ses courtisans d'après les Proverbes. — Leur attitude autour du roi. — Les ambassades. — Les magnificences du culte. — Les intrigues de cour.

II. — La famille du roi : — Les mariages royaux. — Les femmes de David et de Salomon. — Le culte de la beauté — La polygamie. — La femme d'après les Proverbes. — Pernicieuse influence sur Salomon.

Vers le milieu du XIe siècle avant Jésus-Christ, la nation hébraïque secoua le régime des dictateurs pour se soumettre au régime royal. C'est le peuple qui réclama de lui-même ce changement politique : il n'avait plus autant de confiance que jadis en ses Juges occasionnels, qui l'avaient si souvent délivré de l'oppression et du pillage, et, sans roi, il se sentait dans un état de grave infériorité en face des peuples ennemis mieux organisés qui l'entouraient de tous côtés. Ces préoccupations de pur intérêt révoltèrent la foi du prophète Samuel. Mais, forcé par une inspiration divine d'en reconnaître pourtant la valeur, il établit la royauté. Elle ne pourrait plus être, à son vif regret, la théocratie parfaite du passé ; grâce à lui, elle respecterait du moins, dans le choix de la lignée royale et dans l'exercice du pouvoir absolu, les droits souverains et imprescriptibles de Yahwè, l'unique Dieu d'Israël.

Ainsi désirée par le peuple et concédée par Dieu, la royauté brilla tout de suite d'un éclat magnifique. Ses trois premiers représentants, Saül, David, Salomon, furent, avec des mérites fort divers, des rois de premier ordre, et le siècle que remplirent

leurs règnes, 1040-932 avant Jésus-Christ, resta sans conteste le plus beau de toute l'histoire du peuple élu.

Avec sa royauté naissante, Israël s'élève d'un superbe essor à une gloire et à une prospérité qu'il ne retrouvera plus jamais. Les ennemis qui l'oppriment et ceux qui le menacent sont tour à tour refoulés ou écrasés, réduits en esclavage ou soumis au tribut. L'armée, sous David, grâce à des soldats de métier, qui encadrent et soutiennent les contingents territoriaux, ne connaît que la victoire ; sous Salomon, qui l'équipe à la moderne en la dotant de chars de guerre, elle assure une paix pleine de fierté. L'union des tribus, quoique fort laborieuse, s'effectue et subsiste. Une organisation administrative de plus en plus centralisée utilise presque sans déchets les hommes et les ressources du royaume. Des rapports suivis avec l'Égypte et la Phénicie permettent à la civilisation de brûler les étapes archaïques où elle s'attardait et de rivaliser avec celle des peuples les plus policés. Un commerce intense, tant sur terre que sur mer, substitue la richesse à la pauvreté. Salomon couvre la capitale d'édifices merveilleux, le territoire de places-fortes puissantes, et sa haute sagesse rayonne au loin par delà les frontières. Enfin la religion nationale, qui d'ailleurs collabore à cet épanouissement général d'Israël, en retire, entre plusieurs autres, un avantage remarquable : elle commence dès lors d'aspirer à un universalisme de fait qui répondrait à l'impérialisme de deux rois grands et pieux.

Ces importants changements accomplis dans l'ordre politique et le domaine économique s'accompagnèrent de transformations non moins notables dans la vie sociale. Ceux-là, fort apparents, sont aussi très bien connus ; celles-ci, plus ténues, échappent parfois à l'attention. Elles ont leur intérêt pourtant, si profanes qu'elles puissent être, car rien de ce qui touche au peuple de Dieu ne mérite d'être laissé par l'histoire dans l'ombre de l'oubli. Il est vrai que la Bible, toute à sa tâche de livre religieux, n'y fait la plupart du temps que des allusions rapides et peu fréquentes. Mais, malgré sa parcimonie, elle fournit assez de détails de mœurs pour que l'on puisse tantôt décrire, tantôt indiquer par quelques traits la vie de la cour, celle de la famille royale et celle de la société au temps des rois David et Salomon.

I. — La vie de cour.

Saül, le premier roi d'Israël, ne dépouilla qu'à peine la simplicité des mœurs antiques. Déjà roi désigné, qui recevait des présents en échange de sa faveur ou en témoignage d'obéissance, il ne cessait pas de cultiver lui-même ses terres : à la veille de son premier exploit, quand arrivèrent à Gabaa, sa modeste capitale, les messagers de Yâbêsh, accourus réclamer prompte assistance, personne n'alla le déranger dans le champ qu'il labourait ; on attendit qu'il en revînt, sa tâche du jour finie, marchant lentement derrière ses bœufs. Bientôt pourtant sa dignité s'afficha, mais avec combien de timidité ! Sur les champs de bataille, on l'aurait mal reconnu parmi les guerriers auxquels il se mêlait, s'il n'eût porté une armure, un diadème, un bracelet, s'il ne se fût surtout distingué de tous par une stature plus élevée et une bravoure plus intrépide. Comment dire qu'il avait une cour auprès de lui ? Un seul ministre : Abner, son cousin, homme de guerre comme lui ; trois invités seulement à sa table : Abner, son fils Jonathas, et David, un jeune chef ; dans son harem, quelques femmes peu nombreuses ; pour sceptre, une lance, ainsi que, dans l'Odyssée, certains rois de cité ; pour lieu de réunion de son conseil, que forment des guerriers, l'étroite esplanade en plein air du haut lieu de Gabaa, avec l'ombrage des larges branches d'un térébinthe ; pour escorte enfin, pas de chars, mais des coureurs armés, prêts à tirer leur glaive afin d'exécuter une sentence sommaire : tel est l'appareil médiocre dont s'entourait le premier roi hébreu.

Saül, se trouvait aux prises avec une tâche trop pressante et trop lourde pour avoir eu le loisir d'oublier le rang d'où il sortait et conçu l'ambition de rehausser son nouveau rang par une dignité imposante. Mais, dès que David, son successeur, eut groupé tous les Hébreux et vaincu tous leurs ennemis, la royauté, justement fière de son œuvre, ne s'attarda plus à voiler son prestige, et, sous Salomon, devenue autoritaire, n'ayant qu'à jouir de la paix, elle déploya avec magnificence ses pompes et ses splendeurs.

On aperçoit bien, au temps de David, quelques vestiges de la simplicité des mœurs, que n'a pas encore gâtée la distinc-

tion des classes. Déjà élevé très haut par sa fortune et ses victoires, David ne croit pas ravaler sa dignité en dansant de toutes ses forces, à peine couvert par un pagne sacerdotal, pour faire honneur à l'arche de Yahwè, tandis que l'une de ses femmes, l'ayant vu d'une fenêtre, le méprise dans son cœur pour cette allure peu décente, et ne peut se retenir de lui jeter son mépris à la face. Ses serviteurs sont pour lui des familiers : ils le questionnent, le reprennent, lui cachent mal leur blâme. Et Joab, après la mort d'Absalom, l'oblige à refouler ses larmes et à taire ses sanglots pour oublier qu'il est père et se souvenir qu'il est roi.

Mais, s'il arrive même au roi de n'être qu'un homme qui essuie les railleries d'une épouse, l'indiscrétion d'un valet et la brutalité d'un chef, bientôt l'étiquette va le dresser et l'isoler comme sur un piédestal. Elle ne permet pas qu'on aille le visiter sans demander audience et se faire annoncer. Elle multiplie devant lui les inclinations, les prosternations, les agenouillements, le front touchant le sol et les lèvres effleurant les pieds du monarque. Elle veut non seulement que l'on se dise son serviteur ou sa servante, comme dans le langage usuel ; elle prescrit de ne s'adresser à lui qu'à la troisième personne. Si elle juge suffisant, pour l'ordinaire, le titre de « Monseigneur le roi », elle ne trouvera pas excessifs ceux d'« Ange de Yahwè » et même d'« Etre divin ». Elle n'admet pas qu'un Salomon se rende au temple comme un simple fidèle ; elle l'y fait escorter par cinq cents coureurs qui portent des boucliers d'or.

L'étiquette eût-elle été moins soucieuse de relever la dignité du roi que celui-ci aurait affiché suffisamment son impérieux prestige par sa seule richesse. Elle était incommensurable.

Autour du souverain, dont la magnificence s'accroît d'année en année, les grands, qui deviennent plus nombreux pour occuper les charges d'un gouvernement plus étendu, ne tardent pas à former une véritable cour. Dans cette cour, les princes de sang royal entrent de plein droit. Elle accueille aussi des hommes que leur mérite, distingué par le roi, signalé par un conseiller influent, y introduit d'emblée ou y attire à la longue. Mais, pour ceux-là, c'est tout un art que d'arriver et de rester. Certains des « proverbes », ou sentences rythmées, qu'une

très ancienne tradition attribuait à Salomon, pourraient presque passer pour des articles du code du parfait courtisan. Ils n'ont pas tous la même valeur morale, car on se servait de plusieurs clefs pour ouvrir la noble carrière. Du moins, autant que les faits et gestes de la cour qui nous sont connus, ils révèlent les sentiments et la conduite de ceux qui fréquentaient le roi.

Celui-ci inspirait à ces ambitieux de la fortune la plus haute un respect très humble qui se mêlait d'une inquiétude constante. C'est que non seulement il les impressionnait par la profondeur de ses pensées :

Hauteurs célestes, abîmes terrestres
Et cœurs des rois sont inscrutables [1] :

mais il les tourmentait presque toujours par l'incertitude de ce que leur réservait son attitude mystérieuse. Aussi épiaient-ils avec appréhension les mouvements de son visage auguste, qui, pour rester le plus souvent fermé, trahissait parfois cependant ses sentiments les plus intimes et ses dispositions les plus subites. Un éclair rapide de colère dans ses yeux présageait la disgrâce et peut-être la mort ; un sourire illuminé dans son visage sévère faisait s'épanouir de radieux espoirs :

Fureur de roi, message de mort ;
Mais c'est la vie, quand luit sa face,
Et sa faveur est comme un nuage de pluie d'été [2].

Ces changements brusques et capricieux, qui pouvaient décider de l'avenir et même de la vie, tenaient perpétuellement les âmes en suspens entre la peur, qui fait frissonner, et la paix, aussi agréable qu'une douce fraîcheur :

Tel le lionceau qui grogne, telle la colère du roi ;
Telle la rosée sur l'herbe, telle est sa bienveillance [3].

Pourtant, si l'on vivait dans une incertitude anxieuse, on essayait de se rassurer en disant que le roi était trop juste pour

1. *Proverbes*, XXV, 3.
2. *Proverbes*, XVI, 14-15.
3. *Proverbes*, XIX ; 12.

méconnaître la vertu et la droiture, et qu'à être bon l'on ne risquait pas de perdre sa faveur :

> Le roi trouve aimables les lèvres vertueuses,
> Et il affectionne qui parle droitement[1].

Mais, si cette intégrité du cœur, que la bouche exprimait, pouvait rendre solide la situation du courtisan déjà parvenu, comment aurait-elle suffi à faire apprécier l'aspirant courtisan, dont les qualités, remarquables assurément, étaient encore à peine connues ? Sans doute un grand roi ne manque pas de coup d'œil; mais encore faut-il lui tomber sous les yeux. Pour y réussir, pour trouver le patron décidé à introduire un novice et assez entreprenant pour faire s'incliner vers celui-ci le regard et le cœur du monarque, on devait parfois provoquer et soutenir l'intérêt d'un protecteur par des attentions plus ou moins discrètes, mais toujours significatives :

> Le cadeau qu'on donne vous fait la route large,
> Et il vous conduit en présence des grands[2].

Si la fortune tardait trop à sourire, on ne se décourageait pas. C'est une habileté que de savoir attendre. Mais attente n'est pas inaction. Une ville assiégée finit toujours par tomber ; il faut entreprendre le siège du roi :

> Avec de la patience, on se gagnera le prince,
> Car la langue, si molle, brisera bien un os[3].

Cette activité patiente peut coûter à l'ambition, si naturellement pressée d'aboutir. Mais pourquoi ne pas s'y résoudre ? Elle assure le succès, tandis que la hâte prétentieuse attire souvent l'humiliation et, au lieu de faire avancer, oblige à reculer :

> Ne fais pas ton glorieux en la présence du roi,
> Et ne te mets pas dans la place des grands :
> Car mieux vaut qu'on te dise : « Avance-toi jusqu'ici »
> Que te faire rabaisser en la présence du prince[4].

1. *Proverbes*, XVI, 13.
2. *Proverbes*, XVIII, 16.
3. *Proverbes*, XXV, 15.
4. *Proverbes*, XXV, 6-7.

Enfin, comme en définitive le succès doit être la récompense du mérite, que l'on se garde d'oublier, même si l'on a su le préparer en aidant le ciel, que Yahwè, seul maître des destins, guide le roi dans le juste octroi de ses faveurs si désirées :

Beaucoup veulent briguer la faveur du prince :
Chacun, de Yahwè, a ce qu'il mérite.
Le cœur d'un roi, c'est une rigole pleine d'eau
Que la main de Yahwè dirige vers qui lui plaît[1].

Le premier devoir de ces grands parvenus à la cour les oblige à aider le roi de leur labeur et de leurs avis ; le second, qu'ils suivent avec non moins de zèle, les incite à grandir son prestige par leur propre opulence. Ils possèdent des champs et des troupeaux, qu'ils gèrent avec le même soin que son royaume. Ils en tirent des revenus qui, se joignant aux dons qu'ils reçoivent de lui, leur permettent de se bâtir et de se meubler des demeures, agréables et luxueuses presque à l'égal de son palais.

Mais ce lustre dont ils s'ornent eux-mêmes leur semble terne en comparaison de la gloire d'emprunt qu'il pourrait faire resplendir sur eux. Plusieurs se disputent la main d'une de ses filles ; la plupart travaillent ardemment à monter de quelques degrés dans la carrière où il les a appelés ; et, si tous ne peuvent réussir à lui tenir d'aussi près qu'un gendre ou qu'un ministre, tous s'avancent, se poussent pour s'approcher de lui et pour avoir leur place près de la sienne aux heures de triomphe comme aux heures de joie.

Ils marchent à ses côtés dans les cortèges chamarrés et bruyants, où les notes brusques des trompes sonores sont à demi couvertes par les acclamations, qui s'élèvent et s'abaissent comme des vagues retentissantes. Ils suivent les cavalcades du roi ou du prince héritier, qui, debout dans son char, traverse au galop de ses deux chevaux la foule respectueuse, coupée rudement devant lui par les coureurs de la garde. Ils s'asseoient à des festins somptueux où un Salomon, non content de leur découvrir avec un sourire hautain les subtilités de sa sagesse inouïe, étale devant leurs yeux émerveillés et tout brillants de complaisance sa vaisselle d'or, aux reflets de laquelle s'allume

1. *Proverbes*, XXIX, 26 ; XXI, 1.

leur convoitise, ses bijoux rares et ses robes de tissus précieux, l'art de ses breuvages parfumés et de ses mets étranges, la politesse de ses gens aux attitudes déférentes et aux gestes empressés.

Quel bonheur relevé de fierté n'éprouvent-ils pas, quand un David ou un Salomon les convie à des fêtes plus intimes ! Le luxe de la salle où ils sont introduits leur apparaît peut-être un peu bizarre avec sa profusion de richesses mal assorties. Mais il est à leur goût, puisqu'il plaît au maître, et, du reste, que leur importe pour l'instant ? Indolemment étendus sur des divans moelleux, les bras soutenus par des coussins commodes, ils goûtent en raffinés souriants le plaisir d'entendre un David accorder sa harpe mélodieuse sur des tons inaccoutumés, pour accompagner une de ses poésies à la langue si ferme, aux sentiments si suaves ; ils oublient leurs soucis à écouter les chanteurs et les chanteuses exalter de leur voix nuancée les glorieux périls de la guerre et les chers tourments de l'amour ; ou bien ils charment leur ennui à regarder l'almée souple et légère mimer des scènes langoureuses et passionnées, tandis que la musique des harpes et des lyres, des tambourins et des flûtes soutient les chants, anime les danses de son rythme berceur ou pressant.

De temps à autre ces grands assistaient à la réception des ambassades. Il en vint déjà sous le règne de David ; elles furent de beaucoup plus fréquentes sous le règne de Salomon. La plus fameuse qu'ait rapportée l'histoire est celle de la reine des Sabéens dont le royaume se trouvait situé dans le nord ou le centre du Hedjaz. Elle avait tellement frappé les esprits d'admiration, pour la démarche de cette princesse venue d'un pays lointain, pour le témoignage rendu par elle avec tant de grâce à la sagesse et à la richesse du grand roi, qu'un Hébreu en composa une relation pleine de saveur et que les légendes orientales y trouvèrent le sujet d'enjolivements fabuleux [1].

La multiplicité des relations politiques et l'importance que prit le royaume de Salomon dans le monde syrien amenaient souvent à Jérusalem des missions du même genre. Ambassa-

1. Voir plus haut, pp. 135-136.

deurs des pays amis ou alliés, l'Egypte, la Phénicie, l'Arabie, Hamath de l'Oronte ; ambassadeurs des pays soumis et tributaires, la Philistie, Edom, Moad, Ammon, l'Aramée ; notables d'Israël et de Juda, venant faire leur cour au grand roi, — aucun d'eux ne se présentait sans déployer, dans son costume, ses discours et ses cadeaux, l'apparat étudié de la richesse, de la politique, de l'admiration et de la flatterie. Un protocole très strict réglait leurs gestes et leurs attitudes. Devant le roi, assis sur son trône brillant d'ivoire et étincelant d'or, ils s'avançaient presque en suppliants, les bras à demi-levés, les mains tournées vers le souverain, puis ployant un genou, se penchaient vers le sol en inclinant très bas la tête. Derrière eux, des hommes du commun ou des esclaves, vêtus seulement d'un pagne agrémenté de franges et de houppes, portaient sur leurs épaules, à bout de bras ou à l'aide d'une barre soutenue à deux, les pièces variées du présent ou du tribut. C'étaient des vases d'or et d'argent travaillés avec art, des vêtements aux couleurs vives, des poteries élégantes, des armes de parade, des blocs d'ivoire et de bois teintés presque inconnus, des plats chargés de fruits ou d'aromates, des coupes remplies de coraux, de perles, de pierres fines aux couleurs chatoyantes, et, moins agréables aux regards, mais plus appréciés encore, des lingots pesants de métal précieux. On déposait tout aux pieds du roi, sur des trépieds, sur des crédences, puis on lui présentait quelque bête sauvage apprivoisée et tenue en laisse, et des chevaux, des mulets, que tout ce monde nouveau effarouchait et que leurs palefreniers caressaient pour les tranquilliser.

Parfois, avec un appareil moins grandiose, parmi un désordre cherché et attrayant de richesses de tout genre, le roi recevait des marchands hébreux, phéniciens ou ismaélites, venus de contrées lointaines soit avec leurs caravanes de chameaux, soit sur les navires d'Israël et sur ceux de Tyr. Ils exposaient devant lui des marchandises exotiques, rares et étranges, que leur habileté savait faire valoir, et dont leurs belles paroles, accompagnées de cadeaux, facilitaient l'acquisition dispendieuse. Et, n'ignorant pas que la bonne humeur attise le désir et délie plus sûrement encore les cordons de la bourse, ils ne dédaignaient pas de faire sourire leur royal client en lui montrant des paons, qui

étalaient glorieusement les plumes diaprées de leur queue, et des singes, qui se livraient d'un air triste à leurs contorsions amusantes.

Si quelque chroniqueur de ce temps écrivit jamais une relation de la vie de la cour à Jérusalem, son récit devait offrir comme un avant-goût des histoires merveilleuses qui dépeignent si brillamment la cour des califes ommiades de Bagdad. Salomon, recevant la reine de Saba, ne ressemble-t-il pas, plus qu'à tout autre, à ce grand et noble Haroun ar-Rachid, qui reçut les ambassadeurs de Charlemagne, et dont la curiosité bienveillante, l'opulence incommensurable, la justice prudente, mais parfois expéditive, les mots heureux et la bonté rendaient intarissables les conteurs arabes ?

Le luxe et l'apparat ne rehaussaient pas seulement la vie profane de la cour ; ils se déployaient aussi dans ses pompes religieuses. David, qui fut un modèle de piété tendre et fervente, Salomon, qui, avant de décliner, quand il eut vieilli, vers une tolérance où se trahissait sa tiédeur, imita d'abord son père avec cette munificence qu'il aimait à étaler en tout, s'appliquèrent l'un et l'autre à rendre à Yahwè un culte magnifique, digne de leur grandeur et de sa majesté. Lorsque David opéra le transfert de l'arche à Sion, que Salomon se rendit au haut lieu de Gabaon pour y être favorisé d'un songe divin, et célébra la dédicace du temple qu'il venait d'édifier, ils voulurent associer tous leurs sujets à ces manifestations nationales du peuple élu qu'ils régissaient, et convoquèrent autour d'eux tout ce que le royaume renfermait de grands, de chefs et de notables. Jamais peut-être les cérémonies civiles ne rassemblèrent tant de monde et ne brillèrent d'un éclat aussi impressionnant. Le pieux cortège se déroulait sans fin ; les chants et la musique retentissaient inlassablement ; d'un rythme vigoureux marqué par les tambourins des jeunes filles, la danse sacrée allongeait ses bandes et enlaçait ses rondes ; poussées par les sacrificateurs affairés, les victimes bêlantes et mugissantes tombaient par centaines ; agenouillé ou debout, les mains tendues vers le ciel, le roi glorifiait la puissance de Yahwè et implorait ses bienfaits ; et, quand, exaltée d'avoir publié sa foi, la foule allait se retirer, il la bénissait, puis faisait distribuer à chacun

une part des bêtes immolées, un pain, une galette, un gâteau de raisins.

C'était grande fête aussi lorsque Salomon se rendait trois fois l'an au temple, escorté de sa garde aux boucliers d'or, pour brûler des parfums sur l'autel intérieur dressé devant l'arche, ou lorsqu'un prince du sang, un cheikh renommé, un grand de la cour conviaient leurs amis et leurs parents à un sacrifice ou à un pélerinage. La piété antique aimait ce concours de la famille et de la clientèle aux côtés d'un père ou d'un notable : quand Absalom partit pour le sanctuaire d'Hébron, sous le prétexte d'un vœu, en réalité pour lancer l'appel à la révolte contre David, deux cents invités lui faisaient cortège.

Derrière ce décor de splendeur et de piété, à Jérusalem aussi se cachait ce que cachent les cours orientales : les intrigues ténébreuses des fonctionnaires, les rivalités et les secrets du harem, l'âpre compétition du pouvoir, les brigues pour gagner et garder la faveur, les insinuations perfides des ennemis qui se poursuivent avec haine et démence, les passions brutales assouvies à tout prix, et, de temps à autre, le coup de poignard qui efface un affront ou fait disparaître un rival.

Enfin, sur cette société de grands, dévoués ou intrigants, le roi dominait avec sa dignité auguste de personne consacrée, son autorité sans limite, la gloire qui rayonnait de sa fortune et de ses œuvres. Mais d'un règne à l'autre les rois ne se ressemblent guère. Dans la cour, encore modeste, de David, celui-ci apparaît déjà vieilli et las, ignorant ou se forçant à ne pas voir ce qui se trame autour de lui, bénissant Yahwè pour tant de bienfaits reçus, jouissant de sa prospérité en sage un peu distrait, savourant douloureusement l'amertume de ses chagrins domestiques, et ne ranimant un peu de sa vigueur éteinte que si les hommes ou les événements l'y forcent. Salomon, au contraire, se montre dans l'ardeur fiévreuse de la jeunesse, puis dans l'assurance impérieuse de l'âge mûr. Lettré, moraliste, somptueux, il jouit de la vie ; roi autoritaire, décidé et brutal, il oblige toutes les têtes à se courber devant lui ; sensuel et voluptueux, on ne sait s'il eut du cœur et s'il connut l'amitié. Après un règne splendide, sa vieillesse désabusée s'éteint dans un cré-

puscule sans lueurs où déjà l'on pressent l'orage qui, au lendemain de sa mort, désolera son empire. Sa cour et son peuple devaient le craindre et l'admirer comme un despote magnifique.

II. — La famille du roi.

A l'écart de la cour, mais sans qu'elles en fussent, que nous sachions, entièrement éloignées, vivaient les épouses du roi. Depuis longtemps déjà l'Orient appréciait les femmes comme une richesse. Leur main s'obtenait comme tout ce qui s'achète, moyennant un prix proportionné à la splendeur de leur beauté et au renom de leur noblesse. Entre maisons royales, elles servaient à payer des alliances politiques, des ententes commerciales, des collaborations armées, et l'on s'enorgueillissait du nouveau fleuron qu'une princesse étrangère ajoutait toujours à une couronne.

Aussi, à mesure que la royauté israélite gagnait en puissance, en ressources, en influence sur les affaires internationales, se trouvait-elle tout naturellement amenée à doter les rois d'un harem de plus en plus luxueux. David, quand il ne régnait encore que sur la tribu de Juda, possédait seulement sept épouses, parmi lesquelles se voyaient deux filles de roi : une fille de Saül, son prédécesseur, et une fille de Talmay, roi araméen de Geshour. Aussitôt qu'il régna sur tous les Hébreux et quand il eut fait de Jérusalem sa capitale, il augmenta le nombre de ses femmes. Mais , même en y joignant celles qu'il hérita de Saül avec le trône d'Israël, il n'en eut jamais plus que quelques dizaines, car il aimait à rester en tout dans une certaine médiocrité. Salomon, son fils, préférait la grandeur éclatante. Au dire d'un narrateur, peut-être légèrement ébloui par cet éclat inaccoutumé, il possédait «sept cents princesses» ou femmes nobles, épouses de premier rang, et « trois cents concubines », épouses légitimes aussi, mais de second rang, dont il avait lui-même remarqué la beauté, que lui avaient offertes en présent les princes étrangers désireux de ménager leur intérêt, ou dont ses grands, sûrs de lui plaire ainsi, lui avaient signalé les charmes.

Les cérémonies d'un mariage avec une princesse se déroulaient parmi des pompes magnifiques. Tout souvenir n'en a pas disparu. Un psaume [1] que la Bible appelle « un chant d'amour» et qui semble être un épithalame composé par un poète de la cour à l'occasion d'un mariage de Salomon, nous en offre une image presque vivante, et nous en apporte l'écho à peine affaibli. Tandis que les salles les plus intimes du palais aux inscrustations d'ivoire s'égaient au son des cordes harmonieuses, au dehors le cortège nuptial de l'époux va recevoir la nouvelle fiancée. A sa tête apparaît le roi. Il est beau d'une beauté ravissante, la grâce repose sur ses lèvres, ses vêtements embaument l'aloès et la myrrhe ; et pourtant toute sa personne ne respire rien que de martial, de puissant et de majestueux. La reine se tient à sa droite, tout étincelante avec sa parure d'or d'Ophir. A leurs côtés se pressent les autres épouses de sang royal, dans leurs atours les plus précieux. Enfin voici que s'avance vers eux le cortège de la fiancée, entourée des compagnes qu'elle amena de sa lointaine patrie. Son exil, qui la sépare de sa famille et de son peuple l'aspect imposant de ce grand roi, l'incertitude de l'accueil que lui réserve le harem, et sans doute encore un rite archaïque des noces la font paraître timide et hésitante; peut-être même esquisse-t-elle un mouvement de fuite. Mais un courtisan, que son âge et son crédit autorisent à donner des conseils au roi en le louant d'avance des œuvres qu'il saurait accomplir, apaise l'inquiétude de la jeune étrangère par de douces paroles, dissipe ses regrets par d'engageantes promesses. L'amour d'un roi remplacera pour elle la patrie perdue; sa munificence lui prouvera l'ardeur sincère de son désir ; si elle redoutait ses rivales, qu'elle sache qu'elle régnera en reine, dans ce palais fastueux, sur des vierges qu'on lui donne ; et, si l'ennui l'atteignait un jour, elle se consolerait auprès des amies qu'on lui laisse, en évoquant les souvenirs de leur jeunesse au pays qui les a vu naître.

De semblables cérémonies se déroulaient sans doute aussi souvent qu'une fille de roi venait enrichir le harem de Salomon. Aussi n'est-il pas surprenant que le peuple même, qui devait accourir en foule pour s'en repaître les yeux , en ait conservé

1. *Psaumes*, XLV (Vulgate XLIV).

et transmis longtemps la merveilleuse image. Ses poètes savaient la raviver. L'un d'eux, celui qui écrivit le Cantique des Cantiques, s'est plu à peindre à son tour le tableau d'un cortège nuptial de Salomon le bien-aimé. Il ne s'attarde point, comme fait le psalmiste, à dessiner les époux, à exprimer les sentiments qui les animent et ceux qu'ils font naître. Le spectacle des richesses qui passent le captive et l'absorbe ; et l'on aperçoit assez avec quelle jouissance d'artiste il regarde le scintillement des métaux précieux, le chatoiement des tissus brochés, les lignes gracieuses du pavillon de noces et la fumée flottante des résines embaumées.

Quelque large place qu'il convienne de faire aux exigences du décorum royal et aux nécessités de la politique internationale parmi les raisons qui inspiraient la profusion croissante des femmes dans le harem du souverain, les sentiments du cœur et les réclamations des sens y collaboraient aussi, et d'une manière plus humaine. David avait une âme trop tendre pour ne pas s'attacher ardemment à quelques-unes de ses épouses ; il aima même Bethsabée, la femme d'Urie, jusqu'au crime. Mais plus que lui encore Salomon a laissé dans la tradition d'Israël, dans celles des Arabes et de plusieurs autres peuples de l'Orient sémitique, le souvenir d'un prince qui s'adonna sans mesure aux œuvres de la volupté. L'auteur du Cantique des Cantiques, il est vrai, le pare d'une grâce inattendue, en retraçant, dans une idylle d'une sensualité chaste et passionnée, les amours champêtres d'un Salomon berger pour une bien-aimée idéale. Mais les autres écrivains sacrés, moins captivés par les images d'une jouissance effrénée qu'attentifs aux dangers que la religion, la morale et la dynastie y rencontraient, ne se sont pas détournés des réalités pour tracer de lui un aussi séduisant portrait. Son historien rapporte qu'à aimer trop de païennes, Salomon n'avait pas échappé, sur le déclin de ses jours, à cette contagion subtile, contractée dans les caresses, qui lui rendit moins haïssables leurs odieuses divinités, et le moraliste de l'Ecclésiastique, après avoir loué magnifiquement la sagesse, le renom, la science et la richesse du plus splendide des rois, ne pouvait se retenir de lui dire en un reproche lourd de regrets :

Mais tu livras tes reins aux femmes,
Et de ton corps les fis maîtresses ;
Sur ta gloire ayant mis une tache,
Sur ta couche une profanation,
La colère vint sur tes enfants,
Et la plainte sur ton lit[1].

En reprochant à Salomon d'avoir profané son foyer et voué ainsi sa race à l'infortune, l'Ecclésiastique soulignait la grande idée qui, plus encore que le luxe, la politique et l'amour, présidait, chez les Hébreux, à la constitution de la famille. Ces anciens, comme tant d'autres peuples de l'antiquité, envisageaient le grand nombre des enfants, et surtout des fils, comme la plus noble gloire de l'homme et la plus grande bénédiction de Dieu. Heureux, pensaient-ils, celui qui, fidèle à la loi divine promulguée dès la naissance de l'humanité, pouvait voir grandir autour de lui ses enfants et les enfants de ses enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération. Ils l'admiraient comme on admire la vigne, qui, de proche en proche, étend ses rameaux souples et féconds, ou l'olivier centenaire, qui se dresse, ainsi qu'un patriarche majestueux, parmi les rejetons que sa sève généreuse a propagés autour de lui. C'était donc en partie pour avoir plus de fils que le roi prenait plus de femmes. Aussi ses sujets se réjouissaient-ils avec lui, lorsque l'arrivée d'une nouvelle épouse promettait non seulement plus d'éclat pour sa cour, mais, bien mieux encore, plus d'enfants issus de son sang, et lorsque la naissance d'un nouveau fils augmentait les gages de la perpétuité de sa race et de sa dynastie. L'esprit de famille qui régnait partout, contribuait ainsi à resserrer les liens d'obéissance et d'attachement qui unissaient la nation à son maître, et les auteurs inspirés ne croyaient pas signaler le moindre des bienfaits de Yahwè en indiquant avec précision le nombre des femmes et des enfants qu'eurent les rois qui montèrent l'un après l'autre sur le trône de Jérusalem.

Que Salomon n'ait pas trouvé dans son harem plus de satisfactions paisibles que n'avait fait David, on le conclura assez naturellement du nombre immense de ses épouses. On en peut trouver une preuve plus directe dans quelques-uns des proverbes

1. *Ecclésiastique*, XLVII, 19-20.

qu'il dédia aux femmes. Il appréciait la joie, non dépourvue de surprise, de rencontrer parfois la femme parfaite, celle qu'il appelait la « femme » tout court, car il a su dire :

> Qui trouve une femme, trouve le bonheur,
> Et c'est de Yahwè qu'il tient cette faveur [1].

Mais, pourtant, ici, la plupart de ses sentences ne sont point sans âcreté, les unes par le contraste facile de deux types opposés :

> Une femme de caractère est une couronne pour son mari,
> Mais l'éhontée lui est comme une carie des os [2] ;

les autres par suite d'une détente brusque de la mauvaise humeur ou de l'agacement :

> Anneau d'or au groin d'un porc,
> Femme jolie, mais sans esprit.
> Plutôt être assis sur l'angle d'un toit
> Que femme disputeuse et maison commune.
> Plutôt demeurer en une terre déserte
> Que femme disputeuse ou bien acariâtre.
> Gouttière sans arrêt par un jour d'averse,
> C'est la ressemblance d'une femme disputeuse.
> Qui veut l'enfermer, enferme du vent ;
> Sa main droite ne trouve qu'à saisir de l'huile [3].

Les interminables et insupportables récriminations que l'on croit presque entendre à écouter les saillies mordantes qu'elles suggéraient au roi « le plus sage qui fût et dût être jamais [4] » se rapportaient souvent, entre autres objets, aux questions de préséance. Car il existait des rangs dans le harem, rangs fixés soit par la noblesse de l'épouse, soit par sa qualité de mère, soit par la prédilection du roi. Lorsque Salomon eut épousé une fille de pharaon, qui, en plus de la haute protection de son père, lui apportait en dot l'importante place cananéenne de Gézer, il dut lui construire un palais réservé, qui fit sûrement beaucoup d'envieuses. Cette reine privilégiée disparaît cependant aussitôt de l'histoire. Cette qui y tient le plus de place, c'est Bethsabée. Sous David, elle le devait à sa grande beauté, à son empressement

1. *Proverbes*, XVIII, 22.
2. *Proverbes*, XII, 4.
3. *Proverbes*, XI, 22 ; XXI, 9 ; XXV, 24 ; XXI, 19, XXVII, 15-16.
4. II *Chroniques*, IX, 22-23, I *Rois*, 9-11.

à répondre à un amour adultère, à la part qu'elle prit dans l'expiation douloureuse de la faute commune, à la promesse, enfin, que le roi lui fit de transmettre sa couronne à Salomon, leur deuxième enfant. Sous Salomon, elle resta encore la maîtresse. Ayant su, grâce aux conseils et à l'aide du prophète Nathan, assurer à son fils le trône que lui disputait Adonias, elle devint reine-mère, comme une sultane validé. Salomon lui témoignait les égards les plus respectueux, et qui voulait obtenir une faveur de lui n'avait pas de plus sûr recours que de passer par elle.

Ainsi, malgré le développement considérable et la transformation notable que l'établissement de la royauté imposait à la famille du souverain, l'esprit antique y subsistait encore. Même dans un harem luxueux où se pressaient des princesses du plus haut lignage, la mère du roi conservait le premier rang, que lui avait attribué l'ancienne société, et que lui reconnaissaient les milieux du commun.

D'autre part, malheureusement, ni la pureté du sang hébreu ni l'intégrité de la religion n'étaient aussi bien respectées, car parmi ces nombreuses femmes du harem il s'en glissait, et parfois beaucoup, qui n'étaient pas de la race d'Israël. David avait une épouse araméenne ; quant à Salomon, « il aima un grand nombre de femmes étrangères, des femmes de Moab, d'Ammon, d'Edom, et des Hittites », sans parler de l'Égyptienne et des Tyriennes. Or de pareilles unions ne violaient pas seulement les anciens usages qui prescrivaient à l'Hébreu de se marier avec une fille de son peuple, afin de ne pas souiller sa couche et son foyer ; elles enfreignaient également les prescriptions religieuses, qui, en sanctionnant l'usage antique, prétendaient protéger aussi l'unité des croyances. Si l'on deverait impur dans fréquentation de l'étranger, à quels périls, à quelles tentations le roi ne s'exposait-il pas en s'unissant avec des princesses païennes, puisque les convenances, sinon même les conventions internationales, lui imposaient de faciliter dans son royaume leurs pratiques religieuses ! La triste déchéance de Salomon ne montra que trop clairement la sagesse de l'usage traditionnel et de la loi mosaïque : ce grand roi, d'abord un modèle de piété, en vint à bâtir des autels aux dieux de ses femmes étrangères non loin du temple qu'il avait érigé en l'honneur du vrai Dieu.

CHAPITRE IX

L'ÉTABLISSEMENT DE LA ROYAUTÉ EN ISRAEL ET SES CONSÉQUENCES SOCIALES

I. — Collaboration du peuple et de la religion : — On les voit intervenir de concert pour établir la royauté. — Le rôle du peuple : — plus apparent encore dans les essais de monarchie précédents, il montre que la royauté était devenue une nécessité sociale ; — le peuple tient à la royauté, — mais s'efforce de se la rendre supportable ; — Israël n'accepte David pour roi qu'en posant des conditions dans un « pacte », — qui, souscrit par le roi, empêche la royauté d'être absolue.

Le rôle de la religion : — moins apparent dans les essais de monarchie, il est prépondérant lors de l'établissement définitif de la royauté ; — mais celle-ci n'est qu'une théocratie imparfaite. — Le roi représente Yahwè auprès d'Israël, — et Israël auprès de Yahwè. — Absence presque totale dans la Bible d'une législation divine sur la royauté ; — l'ordonnance du Deutéronome, —celle de Samuel, —ne sont pas sympathiques à la royauté. — Caractère non légal des interventions des hommes de Dieu auprès des rois. — La royauté en Israël est théocratique et populaire.

II. — Régression de la tribu : — Les tribus ne réclament la royauté que par nécessité, et essaient de garder le plus possible leur autonomie ; — elles sont encore très accusées et très actives, — mais doivent rétrograder sous l'action de la royauté ; — action directe par le recensement de David, — et l'institution des préfectures de Salomon ; — action indirecte par le changement des conditions sociales : — la centralisation, — la fusion des étrangers dans les tribus, — le développement de l'individualisme.

III. — Effacement des Cheikhs : — Déjà amoindris par le sédentarisme, les cheikhs sont jugés inférieurs à un roi. — Ils sont effacés par les rois, chefs de guerre, grands juges, — promoteurs de la civilisation. — Ils sont rejetés au second rang par les nouvelles classes dirigeantes : — les chefs de l'armée, — les gros commerçants, — les hauts fonctionnaires. — Le double mérite des cheikhs, attachement à la famille, — et à la tradition, — ne se retrouve au même degré ni chez les rois, — ni chez les grands ; — cette insuffisance fait la faiblesse du nouveau régime.

Quand les tribus d'Israël durent se reconnaître impuissantes à tenir tête aux envahisseurs philistins, leurs cheikhs se réunirent, vinrent trouver, à Râmâ, Samuel le voyant, et lui demandèrent

de leur donner un roi [1]. Samuel ne partageait ni leurs inquiétudes ni leurs espérances. Il s'efforça de les persuader que leur demande offensait Yahwè, toujours assez puissant pour délivrer son peuple, et que leur roi, plus préoccupé de ses besoins que de leurs intérêts, ne serait qu'un tyran. Ils l'écoutèrent, mais ils lui répondirent : « Il faut qu'il y ait un roi sur nous. A notre tour, nous serons comme toutes les nations ; notre roi nous gouvernera ; il sortira à notre tête, et combattra nos combats ». Pressé par un ordre d'en haut, Samuel céda, et, guidé par Yahwè, rencontra Saül le Benjaminite, qu'il consacra roi par l'onction d'huile. Un tirage aux sorts en présence de Dieu désigna de même Saül. Quand celui-ci, par sa rapide délivrance de Yâbêsh du Galaad eut convaincu les plus défiants qu'il était digne de commander puisqu'il savait vaincre, le peuple, sur l'invitation de Samuel, descendit à Galgala de Jéricho, et, devant Yahwè, déclara Saül roi.

Ainsi, la royauté ne s'établit en Israël ni par l'usurpation audacieuse d'un chef de guerre heureux, ni par l'empiétement d'un prince déjà puissant, ni par l'élévation sur le pavois d'un noble choisi parmi ses pairs. Ici, Yahwè, par l'intermédiaire d'un prophète et par le moyen des sorts sacrés, désigne celui qui sera roi ; mais le peuple, d'abord représenté par ses cheikhs, a pris l'initiative de réclamer l'établissement de la monarchie, puis il déclare reconnaître pour roi celui que le Ciel lui a donné. Vœu populaire, choix divin, ratification populaire, tels sont les trois actes de la fondation de la royauté en Israël. Le peuple et la religion agirent de concert ; mais l'un et l'autre eurent leur part distincte dans l'institution du nouveau régime.

I

A. — Le rôle du peuple

Le peuple, qui collaborait ainsi à l'établissement définitif de la monarchie, avait joué un rôle encore plus saillant dans les trois essais de royauté faits au cours de la période des Juges. Alors, il

1. I *Samuel*, VIII-XI. Dans cette étude d'ensemble sur les caractères de l'institution de la royauté en Israël, je ne raconterai pas les faits exposés plus haut mais j'y ferai seulement allusion, et donnerai les références des textes bibliques où le lecteur pourra se reporter.

n'a point recours à un homme de religion pour recevoir un roi ; il sollicite directement ou accueille cordialement celui qui va régner. Les Israélites, délivrés par Gédéon des incursions madianites, viennent lui dire : « Sois notre maître, toi et ton fils, et le fils de ton fils [1] ». Les citoyens de Sichem, accordant leurs suffrages à Abimélék, fils de Gédéon, lui fournissent des subsides grâce auxquels il peut exécuter tous ses frères et rester le seul maître ; cette sanglante besogne accomplie, ils le déclarent roi près du Chêne de la Stèle [2]. Les cheikhs galaadites, impuissants à conduire leur tribu contre les envahisseurs venus d'Ammon, supplient Jephté le banni de leur prêter le secours de sa valeur et de sa bande, et lui offrent, pour le décider, de le reconnaître comme chef et prince de tout le Galaad [3].

Mais ces trois tentatives de monarchie, où la religion ne servit qu'à sanctionner les engagements pris d'abord par le peuple, n'obtinrent que des résultats éphémères ou malheureux. Peut-être furent-elles prématurées. Peut-être, mieux encore, souffrirent-elles du désavantage de n'être pas conduites par des hommes jouissant de l'autorité morale et du prestige religieux d'un Samuel. En tout cas, elles montrent avec la plus claire évidence qu'au temps de ce prophète, le peuple, en réclamant la royauté, ne faisait que céder aux aspirations qui, depuis un siècle ou même davantage, s'étaient manifestées ici ou là en Israël. La fondation de la royauté apparaît donc moins comme une transformation subite de l'organisation du peuple élu, que comme l'aboutissement d'une longue évolution politique et sociale. L'heure providentielle ne se laissa pas devancer. Elle ne vint enfin qu'à l'époque où se firent mieux sentir les effets des diverses causes qui tendaient à produire ce changement : stabilité due à l'état sédentaire, usure du régime de la tribu, nécessité de s'unir contre le danger commun, et besoin de fusion qui entraîne les groupements humains homogènes de l'unité ethnographique à l'union nationale.

Aussi s'explique-t-on que le peuple, qui avait contribué à préparer et à établir le régime royal, ait tenu et réussi à garder comme

1. *Juges*, VIII, 22-27.
2. *Juges*, IX, 1-6.
3. *Juges*, XI, 1-11. Sur ces trois faits, voir *La Période des Juges*, pp. 165-167 171-177 ; 180, 181 ; 356-358.

un droit de contrôle sur son fonctionnement. Il n'en discutera plus l'opportunité ; il ne reviendra pas sur l'adhésion à peu près générale qu'il vient de lui donner [1] ; il aura même pour lui un attachement profond, non pas seulement en Juda, où la dynastie davidique bénéficiera du renom de son fondateur et de l'assurance des promesses divines, mais même en Israël, où, après la sécession, l'instabilité des neuf dynasties qui se succéderont en deux siècles aurait pu faire désirer une institution moins sujette aux troubles. Toutefois, si, de toutes façons, le peuple reste obstinément fidèle à la royauté, il entend avoir un roi qui tienne compte de ses exigences.

Ces exigences du peuple apparaissent surtout au début du régime. Israël ne s'est plié sous le joug d'un roi que par nécessité ; son obéissance lui coûte ; il cherchera, en posant ses conditions, à se la rendre moins insupportable. Le roi, d'autre part, dont l'autorité, si elle est accueillie avec un certain enthousiasme, ne saurait compter avec la docilité de sujets habitués de longue date à obéir, se trouve disposé ou se voit contraint à transiger avec ceux qui sont en partie les constructeurs de son trône et les artisans de sa fortune. Il en résulte que, malgré son caractère religieux, qui semblerait devoir le libérer de tout contrôle, il ne peut ni prétendre à l'absolutisme ni se permettre l'arbitraire sans courir le risque de déchaîner la révolte contre sa personne ou de provoquer le démembrement de son royaume. Sans doute, dans les réactions du peuple contre ce qu'il juge des abus de pouvoir, on pourrait ne voir d'abord que l'aspect illégal, et l'on pourrait envisager comme des crimes de lèse-majesté les rébellions à main armée d'Israël et de Juda contre David, la sédition ténébreuse d'Ahias et de Jéroboam contre Salomon, la scission des tribus d'Israël refusant d'obéir à Roboam de Juda [2]. Mais si l'on observe que, pour ces

1. Il convient de ne pas estimer au-dessous de leur importance les marques de l'hostilité que rencontra la monarchie dès ses débuts. Sur ce point, voir *La Période des Juges*, pp. 165-167 ; 172-176 ; 223-226. On remarquera que, à propos de Gédéon et de Samuel, cette hostilité ne vise pas uniquement la personne du roi, mais le régime monarchique lui-même. Voir aussi I *Samuel*, XII, 19, où le peuple confesse qu'il a commis un péché en demandant un roi.

2 I *Rois*, XII, 26-40 ; XIII, 21-24 et le passage parallèle. II *Chroniques*, XI, 1-4. Sur les causes de la sécession d'Israël et de Juda, voir plus haut ; sur les événements, *La Sécession et le Schisme des Tribus d'Israël, Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1921, pp. 359 et suiv.

deux derniers mouvements, un prophète, Ahias, pousse Jéroboam contre Salomon, et un autre prophète, Semayas, oblige Roboam à accepter la scission accomplie, il faudra convenir que le mécontentement du peuple paraissait parfois légitime aux esprits les plus pénétrés de religion et de justice, et que légitime aussi était un soulèvement que ces inspirés de Dieu provoquaient ou approuvaient.

C'est que le roi ne devait pas seulement se montrer soumis à la loi divine qui réglait l'exercice de son pouvoir ; il avait de plus à respecter les engagements que le peuple lui avait fait prendre. De cette restriction apportée à l'absolutisme royal, nous n'avons pas de nombreux exemples, soit par suite de la pénurie de nos textes, soit parce qu'un roi comme Salomon, despotique par tempérament et déjà assis sur un trône plus solide, n'était pas disposé à laisser contrôler ou limiter par des sujets qu'il voulait mener en maître souverain, l'exercice ou l'étendue de son autorité. Mais David, sur qui nous avons d'amples renseignements, et qui, sortant d'une condition modeste en même temps qu'attentif à se gagner les cœurs, s'appliquait à ménager les susceptibilités de ses sujets, David ne put se soustraire à la nécessité de s'entendre avec les Hébreux des tribus du centre et du nord quand naquit pour lui l'occasion de les ranger sous son sceptre.

Les Judéens l'avaient déclaré roi déjà depuis sept ans, que les Israélites restaient toujours attachés à la dynastie de Saül, représentée par un fils de ce roi, Ishbaal, qui régnait obscurément à Mahanaïm avec le concours et presque sous la tutelle d'Abner, cousin et ancien chef d'armée de son père. Or il advint qu'Abner, irrité contre Ishbaal pour une affaire de harem assez louche, décida de passer au parti de David et de lui amener ses compatriotes [1]. Cette double reconnaissance ne s'effectua point sans que des conditions eussent été posées et tenues de part et d'autre. Abner s'entendit d'abord avec David par l'intermédiaire de messagers, afin d'obtenir la conclusion d'un « pacte ». Ce qu'il réclama pour lui nous l'ignorons ; mais nous savons que David exigea, en ce qui le concernait, la restitution et le retour de Mîkhal, fille de Saül, qu'il avait reçue pour épouse au temps de sa faveur

1. II *Samuel*, III, 7 ; V, 8.

et que son beau-père lui avait reprise[1]. Abner, ayant exécuté cette clause et obtenu ce qu'il désirait, s'enquit des conditions que les cheikhs d'Israël et de Benjamin mettraient à leur acceptation de David pour roi, et les lui fit connaître. Puis il se rendit auprès de lui à Hébron, et l'assura que tous les Israélites concluraient le « pacte » qui ferait d'eux les sujets et, de lui, le souverain d'un royaume unique. L'union allait s'accomplir, lorsque Abner et Ishbaal furent assassinés. Mais elle avait été trop minutieusement préparée pour ne pas aboutir. Les cheikhs et les tribus israélites renouèrent les pourparlers avec David, vinrent le trouver à Hébron, ratifièrent avec lui le « pacte » en présence de Yahwè, et l'oignirent enfin pour roi de tout Israël[2].

L'insistance du texte sacré à parler de « pacte », ces négociations multipliées et laborieuses, montrent nettement que l'acceptation de la royauté judéenne par les tribus israélites ne s'opéra que sous la forme d'un contrat politique. Des deux côtés, il y eut des concessions et des engagements réciproques. Le peuple promit d'obéir, le roi donna l'assurance qu'il ne porterait pas atteinte à certains privilèges et n'outrepasserait pas les droits reconnus ou concédés. Les clauses détaillées de cette entente n'ont pas été transmises par l'histoire[3], mais on peut être assuré que le peuple croyait posséder dans les engagements pris par le nouveau maître un contrepoids à l'arbitraire de son pouvoir souverain.

1. Cette exigence de David ne manquait point d'habileté. D'abord, elle lui permettait d'évaluer à sa mesure l'influence que pouvait exercer Abner en réparant le tort qui lui avait été fait, et cela sans doute malgré les dispositions peu bienveillantes d'Ishbaal à l'égard de son rival. D'autre part, en recouvrant celle de ses épouses qui était de la lignée du roi précédent, David se trouvait plus fort pour revendiquer la succession royale de Saül, dont il était le gendre.

2. Le mot « pacte » traduit l'hébreu *berîth*, qui se trouve répété quatre fois dans ce récit : II *Samuel*, III, 12, 13, 21 ; V. 3. La *berîth* est un contrat synallagmatique, non seulement quand il est conclu entre des hommes, mais même lorsqu'il l'est entre les hommes et Dieu. La *berîth* du Sinaï était une alliance ou un pacte aux termes duquel Yahwè s'engageait à protéger Israël, et Israël à ne pas reconnaître d'autres dieux que Yahwè.

3. On pourrait supposer que le recensement, dont David se rendit coupable, fut fautif, en partie tout au moins, parce que ce roi aurait violé en cette circonstance la parole qu'il aurait donnée de ne pas astreindre les tribus à une organisation trop attentatoire à leur indépendance. Le recensement, en effet, ne pouvait pas avoir uniquement pour objet d'établir le chiffre exact de la population ; il devait aussi servir de base à une administration plus étroite, notamment en ce qui concernait le service militaire et les redevances. On imagine que les tribus avaient pensé se prémunir par le pacte contre des entreprises de l'autorité royale précisément semblables à celles-là.

Si un jour la révolte devait éclater, elle ne serait pas nécessairement une crise violente de désobéissance à l'autorité établie; elle pourrait être un rappel sévère de la royauté au respect de la parole donnée.

Il est bien probable que le pacte ainsi souscrit par David engageait de même tous ses successeurs, et que semblable démarche ne se renouvellerait pas à chaque changement de règne, si ce n'est peut-être sous la forme d'une déclaration sommaire que seraient maintenues les franchises accordées par le chef de la dynastie et les rois précédents. Pour Salomon, pareils pourparlers firent place aux intrigues de palais ; son accession au trône fut décidée d'autorité par David. Mais avec Roboam, fils de Salomon, les négociations reprirent. Israël, pressuré, exploité, maltraité, réclamait un régime plus supportable. Moins sage que son grand-père, Roboam n'y consentit pas et, moins énergique que son père, ne sut pas recourir aux mesures de rigueur. Le pacte qui depuis David liait Israël à Juda fut rompu ; Israël reprit son indépendance et suivit sa destinée particulière [1].

L'élaboration de ce pacte, puis sa rupture violente donnent à entendre qu'à ses débuts, la royauté hébraïque, en raison des circonstances de son établissement, ne pouvait pas prétendre impunément à un absolutisme rigoureux. Elle se sentait tenue à être humaine, juste et fidèle envers son peuple, car elle comprenait qu'elle lui devait de la gratitude pour l'initiative qu'il avait prise de la fonder, et des compensations pour les sacrifices qu'il avait faits en l'acceptant.

B. — Le rôle de la religion

Quelque part notable qu'il convienne de reconnaître aux tribus dans l'établissement et le contrôle de la royauté, ce serait faire, si l'on peut dire, un contresens historique, que de ne pas reconnaître aussi le rôle très important qu'y joua la religion. Toute l'antiquité a été profondément religieuse, même dans ses institutions politiques ; et lorsque celles-ci se modifiaient selon les lois de l'évolution des sociétés, sous la pression de besoins nouveaux ou

1. I *Rois*, XII, et le passage parallèle II *Chroniques*, X-XI. 4.

par l'initiative d'un homme d'État réformateur, elles ne le faisaient point sans que les peuples demandassent à la Divinité de leur fixer la meilleure voie à suivre dans cette transformation parfois périlleuse. Aussi Israël n'aurait-il pas eu à accomplir une mission providentielle, qu'il n'eût sûrement pas créé un roi sans que sa religion l'y aidât.

La religion n'avait pas tenu la première place dans les trois essais de monarchie qui se produisirent au cours de la période des Juges, mais elle n'en fut pas absente. Gédéon décline d'abord le pouvoir par scrupule religieux ; en réalité, il l'accepte comme second de Yahwè, et se fait confectionner un éphod-oracle pour l'exercer selon les indications divines [1]. Les subsides fournis à Abimélék sont pris dans le trésor du temple de Baal-berith, et c'est au sanctuaire de Josué que ses concitoyens le reconnaissent pour roi [2]. Jephté et les cheikhs du Galaad concluent devant Yahwè de Miçpâ l'entente qui confère à ce chef de bande le titre envié par lui de prince du Galaad [3].

Mais du rang secondaire qu'elle tient encore ici, la religion passe au premier rang avec Samuel, qui fonde définitivement la royauté, et elle y restera toujours. Yahwè désigne Saül à Samuel par une inspiration, au peuple par les sorts, et c'est devant lui à Galgala que son élu est acclamé roi. Il indique David à Samuel, il multiplie en sa faveur les oracles divins, et c'est dans son sanctuaire d'Hébron que les Judéens, puis les Israélites, lui confèrent l'onction royale. Salomon, choisi par une disposition de Yahwè qui écarte ses frères, est à son tour, oint par Sadoq le prêtre et par Nathan le *nâbhî* avec l'huile apportée de la tente sous laquelle s'abrite l'arche [4]. Et tous ces rois, lieutenants délégués par

1. *Juges*, VIII, 22-27. L'éphod de Gédéon était évidemment destiné à la consultation divine, tout comme l'éphod lévitique, le seul qui, en principe, aurait dû exister. On verra dans cette initiative une illégalité ; mais, en fait, cet éphod devait rendre, à l'estimation de Gédéon, les mêmes services que rendra un peu plus tard l'éphod officiel à Saül et à David.

2. *Juges*, IX, 4-6.

3. *Juges*, XI, 10, 11.

4. I. *Chroniques*, XXIX, 22, ajoute que le peuple, à l'occasion d'une grande assemblée nationale convoquée par David, déclara Salomon roi et lui donna l'onction. Il serait peu sage de considérer ce détail comme non historique. Autre chose était l'espèce de coup d'État par lequel David désigna pour son successeur Salomon, qui n'était pas son fils aîné, autre chose la forme officielle de la reconnaissance de Salomon par le peuple. Déjà pour Saül, on avait procédé de la sorte : Samuel le

Yahwè auprès de son peuple, deviennent si bien personnes consacrées que le titre d' « oint de Yahwè » ne convient qu'à eux, alors que d'autres recevaient aussi l'onction, et leur confère une immunité qu'on ne viole pas sans sacrilège [1].

Malgré son caractère essentiellement religieux, l'institution de la royauté entraînait un grand changement des rapports du peuple avec son Dieu dans l'ordre politique. Jusque-là, c'était une véritable théocratie qui régissait les tribus [2]. Placés à leur tête Moïse, Josué et occasionnellement les Juges, ne faisaient que leur transmettre les ordres divins ; ils exerçaient le pouvoir par une sorte de procuration, mais ils ne le détenaient pas. Aussi ne pouvaient-ils le transmettre à leurs fils par voie d'hérédité : quand chacun d'eux mourut, Yahwè lui donna un successeur au moment où il le jugea bon, et jamais il ne transféra à leurs enfants le pouvoir qu'il leur avait délégué. Sous le régime royal, au contraire, Yahwè aliène en quelque sorte son autorité aux mains d'un homme ; celui-ci la détient, l'exerce, et, comme tous ses autres biens et avec eux, la lègue en héritage à l'un de ses fils, à l'aîné ou à tout autre qu'il lui préfère. Il y a donc désormais un intermédiaire entre Israël et son Dieu ; l'obéissance du peuple ne s'adresse à Yahwè qu'en passant par le roi.

Si la théocratie perdait ainsi de sa rigueur, la royauté se grandissait de toute la noblesse religieuse de sa haute mission, car, médiateur entre Israël et Yahwè, le roi devait tout à la fois représenter Yahwè auprès d'Israël et Israël auprès de Yahwè.

Le premier de ces devoirs était écrasant pour un homme. Désigné par Yahwè, consacré à lui par l'onction, le roi devenait per-

désigne et l'oint, mais privément ; puis il convoque une assemblée du peuple selon les usages constitutionnels, et là, selon l'usage encore, a lieu une désignation officielle du roi par les sorts sacrés ; enfin, le peuple déclare Saül roi, à Galgala. Ces détails ne doivent pas être négligés, car ils nous font entrevoir à quel point la religion respectait les institutions politiques : elle ne prétendait pas opérer une révolution illégale, mais, au contraire, demandait à ces institutions de sanctionner officiellement les initiatives qu'elle prenait.

1. Sur les 38 fois où l'hébreu emploie le mot *mâshî'ah* qui signifie « oint », et d'où est venu notre mot « messie », il l'emploi 30 fois pour désigner un roi. Lorsque l'on disait « l'oint de Yahwè » ou « l'oint de Dieu », on visait toujours le roi.

2. Pour que la théocratie soit réalisée, la théocratie au sens strict du mot, il faut que Dieu soit le seul maître effectif, et que, puisqu'il a besoin de quelque intermédiaire, celui-ci soit un ministre officiel de Dieu ou du moins un inspiré de Dieu.

sonne sacro-sainte et se trouvait comme transporté du domaine profane au domaine sacré [1]. De l'un à l'autre se creusait un abîme, l'abîme qui sépare la créature de Dieu. Aussi le roi apparaissait-il comme un être divin [2]. Il était, non pas la personnification, mais comme un double de Yahwè, comme une image visible du grand Dieu qu'on ne voit pas. Entre eux, il se formait une union si étroite que l'on allait parfois jusqu'à dire, en une métaphore dont la royauté messianique ferait une réalité, que le roi était fils de Yahwè [3]. Aucun lien, selon les idées antiques, ne pouvait unir plus intimement deux êtres que celui de la paternité et de la filiation.

De ce chef, le roi avait l'obligation, mais en même temps, le pouvoir d'être pour son peuple le protecteur bienfaisant qu'était Yahwè pour Israël aux termes du pacte d'alliance conclu au Sinaï. Assis sur le trône royal de Yahwè, il gouvernerait Israël comme ferait Dieu lui-même [4]. Comme Yahwè, le roi saurait, par ses victoires, chasser et écraser les ennemis d'alentour. Comme lui, maître de tous les biens de ses sujets et propriétaire de la Terre promise [5], le domaine divin, il assurerait l'aisance et la prospérité. Avec une clairvoyance égale à celle de l'Ange de Yahwè, il dispenserait une justice exacte en faveur du bon et

1. Ce qui est sacré, l'hébreu le désigne par le mot *qâdôsh*. Ce terme ne désigne pas proprement la sainteté au sens où nous entendons ce mot, mais ce qui est du domaine divin ou surnaturel, par opposition à ce qui est humain, naturel, profane. De là tous ces rites de purification qui mettaient l'homme en état de *qâdôsh* et, en conséquence, le rendaient apte à aborder sans profanation et à servir convenablement Dieu, qui, lui, est *qâdôsh* par sa nature.

2. Le terme d'*élôhim*, ou de « divin » d' « être divin », est décerné une fois à un roi dans le psaume XLV (Vulgate XLIV), 7. Rien d'étonnant à ce que, en style poétique ou protocolaire, pareil titre fût donné à un roi, alors qu'il l'était également aux juges et à ces êtres supérieurs, intermédiaires entre Dieu et l'homme que nous nommons anges. Chez les païens aussi, l'appellation de dieu, à propos d'un roi, était assez fréquente.

3. II *Samuel*, VII, 14 ; *Psaumes*, II, 7 (dans l'hypothèse, d'ailleurs très probable, que ce psaume n'est qu'indirectement messianique) ; LXXXIX (Vulgate, LXXXVIII), 27, 28 ; I *Chroniques*, ,XXII 10 ; XXVIII, 6.

4. I *Chroniques*, XXVIII, 5 ; XXIX, 23.

5. I *Samuel*, IX, 20, paroles de Samuel à Saül ; et voir ci-dessous le texte de l'ordonnance de Samuel, où les droits du roi sont longuement exposés. Dans la réalité, ici encore, ce principe religieux devrait tenir compte des lois sociales, comme on le voit par l'exemple d'Achab et de Naboth. Tout roi qu'il est, Achab ne peut pas exproprier ni même acheter la vigne patrimoniale que Naboth refuse de lui vendre par respect pour la loi, qui interdit l'aliénation des biens patrimoniaux : I *Rois*, XXI, 1-4.

contre le méchant [1]. Comme lui enfin, il serait revêtu de gloire et de puissance : on ne l'abordera qu'en se prosternant.

D'autre part, dans le roi se résume, pour ainsi dire, toute la nation quand elle doit se présenter devant son Dieu. Il détient ainsi un sacerdoce, non pas celui qu'institua Moïse et qui n'appartient qu'aux prêtres de la tribu de Lévi, dont il n'est pas, mais un sacerdoce royal, comme celui qu'avait jadis exercé Melchisédech, roi de Salem et prêtre de Dieu Très-Haut [2]. Quand il prie Yahwè, célèbre ses louanges, lui offre un sacrifice, tout son peuple implore, loue, sacrifie avec lui et par lui. Ici encore, cette union est si étroite que si le roi pèche, le peuple est châtié à cause de sa faute. David, lors de la peste qui punit son recensement en décimant ses sujets, eut la rare délicatesse de trouver cette solidarité trop lourde pour Israël, et supplia Dieu de le frapper, lui seul et sa famille, pour une erreur coupable qu'il avait seul commise. Mais la loi ancienne englobait dans la même punition le père coupable et son fils innocent, et, roi coupable, David dut voir souffrir avec lui et pour lui ses sujets innocents [3].

Cette double qualité de représentant de Yahwè et de représentant du peuple impliquait des droits trop étendus et des devoirs trop graves pour qu'ils n'eussent pas été définis par quelque loi religieuse ; tant d'institutions étaient réglées par des préceptes divins, que l'institution monarchique, importante entre toutes les autres, ne devait pas être livrée à l'arbitraire et à la conscience de chacun des rois. Et pourtant, lacune singulière, la Bible, où les textes législatifs abondent, ne nous présente pas d'ordonnances tant soit peu développées sur les droits et les devoirs des rois. On en trouve deux, il est vrai : l'une, attribuée à Moïse, dans le Deutéronome, l'autre, attribuée à Samuel, dans le premier des Livres de Samuel. Mais l'une et l'autre, d'ailleurs fort succinctes et dénuées de sympathie pour la royauté, indiquent principalement quelques abus dont les rois devraient s'abtenir.

1. II *Samuel*, XIV, 17, 20 ; et voir le psaume LXXII (Vulgate LXXI), où le roi idéal est décrit comme un roi parfaitement juste.

2. Sur ce sacerdoce royal, prérogative très intéressante des premiers rois d'Israël, voir plus haut p. 216-223.

3. II *Samuel*, XXIV, 17.

Voici comment s'exprime le Deutéronome. Le discours est adressé au peuple d'Israël [1].

Lorsque tu seras arrivé dans le pays que ton Dieu te donne, que tu l'auras occupé, que tu t'y seras installé et que tu diras: « Je veux établir un roi sur moi, à la manière de toutes les nations qui m'entourent », tu devras établir sur toi un roi qu'aura choisi Yahwè ton Dieu. C'est l'un de tes frères que tu établiras roi sur toi ; tu ne pourras pas mettre à ta tête un étranger, qui ne serait pas ton frère.

Toutefois, il n'aura pas des chevaux nombreux, et il ne fera pas retourner le peuple en Égypte en vue d'avoir un grand nombre de chevaux, car Yahwè vous a dit : « Vous ne retournerez plus par ce chemin. »

Il n'aura pas des femmes nombreuses, et ne pervertira pas son cœur.

Ni argent, ni or, il n'aura en grande abondance.

Quand il s'assiéra sur son trône royal, il se transcrira un double de cette loi sur un livre, sous les yeux des prêtres lévitiques. Il l'aura avec lui, il en lira tous les jours de sa vie, afin d'apprendre à révérer Yahwè son Dieu, à observer toutes les paroles de cette loi et ces prescriptions, afin de les mettre en action. Ainsi son cœur ne s'élèvera point au-dessus de ses frères, et il ne s'écartera point de l'ordonnance à droite et à gauche, de sorte qu'il aura de longs jours à régner, lui et ses fils, au sein d'Israël.

Cette ordonnance, qui envisage la royauté comme une institution, non pas yahwéiste, mais proprement païenne, la concède plus qu'elle ne l'impose à Israël. Tout ce qu'elle exige de positif, c'est que le roi élevé sur le trône par le peuple soit de nationalité hébraïque, agréé de Yahwè, fidèle à s'instruire de la loi ; le reste ne comporte que des défenses. C'est là, en somme, bien peu, trop peu de choses pour guider un roi. Car si la loi dont le roi devra faire sa lecture quotidienne n'est que la loi du Pentateuque actuel, elle ne lui dicte nulle part sa conduite comme roi ; elle ne le concerne qu'en sa qualité d'Israélite appelé, de par sa charge, à se montrer plus soumis que le commun du peuple aux prescriptions du Dieu de la nation qu'il gouverne. Tout ce qui vise sa nationalité, sa charrerie, son harem, ses richesses, semble avoir uniquement en vue d'empêcher la transformation de la royauté hébraïque en une royauté semblable à celles des nations païennes ; le législateur condamne l'imitation de l'étranger parce qu'il se préoccupe avant tout de maintenir en Israël cette médiocrité politique qui devait sauvegarder et mettre en relief sa supériorité religieuse.

1. *Deutéronome*, XVII, 14-20.

Mais, en réalité, s'il y eut des rois qui se contentèrent de cette insignifiance, il ne le firent qu'à leur corps défendant et le regret dans l'âme, et les rois les plus fidèles à Dieu, entraînés de force dans le tourbillon de la politique internationale et s'efforçant d'y faire noble figure grâce à la puissance de leur armée et à l'étendue de leurs ressources, se voyaient, en définitive, contraints, plus ou moins malgré eux, de froisser ou de violer des réglementations idéales, plus propres à amoindrir le rôle de la royauté qu'à le relever. Il est facile de suivre tout au long de l'histoire des Hébreux cette opposition des hommes politiques, même les plus pieux, et des hommes de religion, même les plus conciliants. Ceux-là, certes, comptent sur l'aide de Yahwè, mais ils ne croient pas pouvoir négliger le concours de la prudence humaine ; ceux-ci méprisent cette folle sagesse des rois, et moins sensibles aux nécessités de leur charge souveraine, moins soucieux de la gloire de leur trône que scandalisés et mécontents de leur foi débile, finissent par se défier des rois et par douter de la royauté quand ils ne les combattent pas.

Cette défiance, cette antipathie du Deutéronome apparaissent plus nettement encore dans l'ordonnance de Samuel. Elle porte le titre de « droit du roi [1] ».

Voici de quelle manière vous gouvernera le roi qui régnera sur vous.

Vos fils il les prendra et les placera pour son service dans sa charrerie et parmi ses charriers, et ils seront coureurs en avant de son char. Il s'en fera des chefs de mille, des chefs de cent et des chefs de cinquante. Ils auront à labourer son labour, à moissonner sa moisson, à fabriquer ses armes de guerre et l'équipement de ses chars.

Vos filles, il les prendra pour parfumeuses, pour cuisinières et pour boulangères.

Vos champs, vos vignes, vos oliviers, il en prendra les meilleurs.

Vos semences et vos vignes, il en prélèvera la dîme et la donnera à ses chambellans et à ses serviteurs.

Vos esclaves, vos servantes, vos bœufs, vos ânes, il en prendra les meilleurs et s'en servira pour ses travaux.

Votre petit bétail, il en prélèvera la dîme.

Et vous-mêmes, vous deviendrez ses esclaves.

En ce jour-là, vous pousserez des cris à cause du roi que vous vous serez choisi ; mais Yahwè ne vous écoutera pas, en ce jour-là !

Peut-être ce texte est-il un fragment de code archaïque. Mais, comme on l'aura remarqué en le lisant, dans quelle lumière

1. I *Samuel*, VIII, 11-18.

odieuse il présente la royauté ! D'un bout à l'autre, il ne fait qu'énumérer les prestations de tout genre que les sujets devront fournir au roi : personnes et propriétés seront à la merci du bon plaisir royal ; pour son service, pour son armée, pour sa maison, le roi prendra les jeunes gens, les jeunes filles, les esclaves ; il confisquera les champs, les vignes, les oliviers ; il prélèvera la dîme des produits de la terre et des troupeaux ; il réduira son peuple à l'état d'esclavage. Par le ton général, par les circonstances auxquelles il se rapporte, ce discours de Samuel, fût-il composé d'articles législatifs, n'a plus l'aspect d'une loi ; c'est une diatribe contre la royauté, une critique du système de redevances établi par elle, une exhortation à ne pas la réclamer si follement. Dans le fait, les rois se conduiront à peu près ou tout à fait selon cette sombre description. Mais pareille conduite, Samuel ne la leur commande pas : il la leur reproche. Aussi pourrait-on supposer que « le droit de la royauté» qu'il consigna en un écrit et déposa devant Yahwè [1] renfermait, s'il était différent du « droit du roi », des ordonnances tracées d'une main moins impatiente, et les formulait en ce style juridique calme et précis dont le Pentateuque nous offre de si remarquables exemples. Mais s'il fut rédigé autrement, comme nous ne le possédons pas, nous ignorons comment le prophète qui institua la royauté en Israël, en avait entendu et réglé l'exercice [2].

C'est là une lacune grave dans notre connaissance des institutions hébraïques, car elle empêche de porter en parfaite connaissance de cause un jugement exact sur la conduite des rois. Elle empêche, en outre, d'apprécier au juste, du point de vue du droit, les interventions des hommes de religion dans l'exercice du pouvoir royal. Ces hommes, des prophètes pour la plupart,

1. I *Samuel*, x, 25. Ce détail montre bien qu'il devait exister des ordonnances pour régir l'exercice du pouvoir royal, et que, comme les autres codes déposés au sanctuaire, elles émanaient de l'autorité religieuse.

2. Il existe encore une sorte d'ordonnance relative à la royauté ; mais elle est d'une époque beaucoup plus tardive. On la trouvera dans *Ezéchiel*, XLVI, 16-18. Or, elle aussi, ne vise qu'un abus du pouvoir royal : si un roi fait des largesses de terres, il doit les prélever sur ses propres biens, et non pas sur les propriétés de ses sujets. Ce sont-là, me semble-t-il, les trois seules ordonnances que nous possédions et qui nous permettent d'entrevoir comment étaient fixés les droits de la couronne et la manière de gouverner. Dans les livres sapientiaux, dans les Proverbes notamment, se rencontrent nombre de conseils donnés au roi ; mais ils relèvent de la morale ; ils ne constituent pas des textes législatifs.

était-ce au nom de la loi qu'ils se présentaient en conseillers, se dressaient en censeurs chargés de guider et de reprendre les maîtres du peuple ? Ou bien n'obéissaient-ils alors qu'à leur consciences de yahwéistes intègres, n'accomplissaient-ils qu'une mission occasionnelle et temporaire que Yahwè leur confiait ? Jouèrent-ils un rôle constitutionnel ou un rôle de fait ? Dans l'ensemble, on a plutôt l'impression que cette seconde alternative correspond mieux que l'autre à la réalité historique. De Nathan et Gad sous David à Élie sous Achab, Élisée sous Joram, Isaïe sous Ézéchias, et Jérémie sous Sédécias, ces conseillers écoutés, ces redresseurs redoutés n'agissent jamais en qualité de ministres officiels, de participants de l'autorité royale, de « corégnants » accrédités auprès des rois. Jamais ils n'invoquent la loi pour justifier leurs remontrances ; toujours ils légitiment leurs interventions par un ordre direct de Yahwè, dont ils ne font que transmettre les paroles et les oracles. Il est donc infiniment probable qu'ils intervenaient sans titre légal. Ils n'avaient d'autre autorité sur le roi que celle que le roi, par piété ou par crainte, leur laissait prendre sur sa conscience.

Peut-être, cependant, faudrait-il envisager d'une manière différente le rôle joué par Samuel auprès de Saül. Samuel avait été Juge ; il avait détenu toute l'autorité que pouvait alors exercer un Hébreu sur ses frères. On sait qu'il ne l'avait pas remise sans hésitation entre les mains du roi, dont, tout d'abord, il ne voulait pas, et il semble que, même en s'y résignant, il n'abdiqua pas tout à fait [1]. Lorsqu'il éleva Saül sur le trône d'Israël, il se réserva comme un droit de tutelle que Saül accepta : la royauté naissante ne pouvait s'émanciper encore de la puissance religieuse qui l'établissait. On dirait que la solidité du nouveau régime devait être assurée par une sorte de collaboration de l'homme de guerre et de l'homme de Dieu, et que, celui-là ayant voulu agir seul, fût-ce dans les choses militaires, celui-ci lui avait retiré sa part de pouvoir et avait proclamé sa déchéance [2]. La royauté

1. I *Samuel*, x, 8 ; xiii, 8, 13, 14 ; xv, 1-3, 10-30.

2. Il faut remarquer que la tutelle que Samuel voulait exercer sur Saül, visait les opérations militaires du roi. Dans le premier conflit qui éclate entre eux (I *Samuel* xiii, 8-14), la faute de Saül n'est pas d'avoir offert l'holocauste, préliminaire obligé de l'entrée en campagne (comme roi, il pouvait sacrifier en cette circonstance), mais de l'avoir fait sans avoir attendu la présence et la décision du prophète. De

en s'affermissant, en se débarrassant des lisières avec lesquelles, sous ce régime mixte, elle se sentait menée, restera religieuse ; mais tout le pouvoir politique sera concentré en elle seule : les hommes de religion n'auront pas même le pied sur les marches du trône.

Ainsi, ni la caste sacerdotale, ni le parti prophétique ne régneront en Israël, et le régime théocratique, qui, pour répondre à sa définition entière, aurait dû comporter leur participation légale au pouvoir, ne sera qu'imparfaitement établi désormais chez les Hébreux. Sans doute le roi, héritier de certaines prérogatives des patriarches, accomplira quelque temps encore des fonctions sacerdotales. Mais dans la religion mosaïque, où le nouveau sacerdoce ne doit appartenir qu'à la tribu de Lévi, le roi, qui n'en fait point partie, ne saurait être envisagé comme un véritable prêtre ; il n'est qu'un laïque consacré ; il ne règne pas au nom du sacerdoce. Il ne gouvernera pas davantage au nom du parti des prophètes. Si on le trouve en relation avec celui-ci, il n'en est pas membre. Quand Saül subit involontairement l'inspiration prophétique, on s'étonne de le voir parmi les *nâbhîs*, où sa place n'est pas [1]. David, qui devança les plus magnifiques représentants du haut prophétisme, n'appartient pas plus que la plupart d'entre eux au prophétisme de caste [2]. Il en écoute les représentants avec déférence ou humilité ; mais soutenu par eux à cause de sa ferveur yahwéiste, il ne tient pas d'eux son pouvoir royal ; il ne le tient que de Yahwè et du peuple.

même dans le second conflit (I *Samuel*, xv), Samuel enjoint à Saül de décréter le *hêrém*, ou anathème total, contre les Amalécites, et le condamne parce qu'il n'a pas observé strictement ce qu'il lui avait commandé. En tout cela, Samuel restait fidèle aux anciens usages, d'après lesquels toute guerre et tout combat devaient être précédés d'une consultation de la divinité par l'intermédiaire d'un homme de religion, et ne pouvaient être exempts de faute grave et de châtiment si les indications divines n'avaient pas été respectées par le chef et par les combattants. Saül s'était montré plus respectueux de la loi guerrière lorsqu'il s'était agi de consulter l'éphod avant la bataille contre les Philistins, I *Samuel*, xiv, 18 ; voir aussi *ibid.*, xxviii, 6, où faute de recevoir une réponse de Yahwè par les songes, le sort sacré et les prophètes, Saül se résout à consulter la nécromancienne d'Endor avant son dernier combat. Cette fidélité trop tardive à son devoir et cette faiblesse superstitieuse ne le sauvèrent pas de la défaite ni de la mort.

1. I *Samuel*, x, 10-12 ; xix, 18-24.

2. Pour nous David est le roi-prophète. Cette manière de voir est étrangère à l'Ancien Testament ; jamais David n'y est compté parmi les *nâbhîs*. La notion antique de prophète n'est pas respectée par ceux qui se représentent le prophète comme inspiré uniquement pour prédire les choses futures.



La royauté naissante était donc, en Israël, à la fois populaire et théocratique. Le roi relève uniquement de Yahwè dans la possession du pouvoir, puisque Yahwè seul le lui a personnellement remis, pour sa vie durant, pour sa descendance, et le peuple ne peut le lui retirer. Mais c'est à la fois de Yahwè et du peuple qu'il dépend dans l'exercice du pouvoir, puisque Dieu, par ses lois générales et par ses injonctions occasionnelles, ainsi que le peuple, par des conventions stipulées pour quelques points particuliers, ont collaboré à fixer les bornes de l'autorité et celles de l'obéissance.

II. — RÉGRESSION DE LA TRIBU

Puisque la masse d'Israël réclamait d'elle-même un changement de régime politique, c'est preuve qu'elle ne trouvait plus son organisation en tribus appropriée aux besoins de l'heure. Pourtant, même en comprenant qu'elle devait l'échanger pour la royauté, elle aurait voulu pouvoir ne pas l'abandonner tout à fait. Elle y était attachée malgré les insuffisances qu'elle venait d'y découvrir. Depuis de longs siècles que durait cette organisation maintenant surannée, elle avait servi sans défaillances notables les intérêts de tous; elle était l'héritage des ancêtres, et comme le cadre de souvenirs douloureux ou grandioses auxquels on tenait; elle préservait le lustre des sanctuaires antiques et le renom des hommes pieux ou braves dont chaque tribu s'enorgueillissait ; et les cheiks, qui y étaient les maîtres, tenaient à garder l'autorité et le prestige qu'elle leur garantissait. Tous ces biens chers à l'âme de chaque tribu, et, avec eux, la liberté qu'on y aimait, n'en serait-on point dépouillés quand il faudrait vivre trop unis sous le joug d'un seul maître ? La tribu qui fournirait le roi n'y gagnerait-elle pas trop de pouvoirs et de profits aux dépens des autres ? Et ce roi, que l'on demandait parce qu'il fallait un chef pour remporter la victoire et pour en profiter, ne ferait-il pas payer trop cher à ses sujets les grands services que seul il pouvait rendre ?

Ainsi attirées vers la royauté, que les circonstances imposaient, et retenues cependant par le regret de perdre un régime auquel elles étaient accoutumées, les tribus essayèrent de concilier leurs nécessités et leurs préférences en se donnant à leur roi sans se donner tout entières. Mais la royauté, même si elle respectait les engagements qu'elle avait dû prendre, ne pouvait se contenter de cette adhésion mesurée. En raison du principe d'unité sur lequel sa constitution repose, elle répugnait naturellement au particularisme qui morcelait la nation en séparant les tribus, et elle devait tendre à réduire ou à effacer cette division qui la gênait. De plus, forte du besoin que l'on avait d'elle, des services considérables qu'elle ne tarde pas à rendre, de l'éclat que jettent ses trois premiers représentants, elle ne pouvait pas ne pas être tentée une fois ou l'autre d'élargir son pouvoir et d'alourdir sa main. Enfin les changements profonds que son organisation, ses victoires, ses entreprises de construction, de navigation, de commerce, produisirent tout d'un coup dans le milieu social, contribuèrent aussi d'eux-mêmes à enlever aux tribus une nouvelle part de leur homogénéité et de leur importance.

Avec leur esprit indépendant, les tribus s'émurent assez tôt de ces empiétements ouverts, discrets ou presque insensibles, puis, par des réactions souvent très violentes, essayèrent d'y mettre un terme. C'est que, malgré la régression qu'elles avaient déjà subie au cours de la période des Juges, elles conservaient encore un sentiment chatouilleux de leur liberté et de leur force individuelle. Le roi, d'autre part, n'aurait été ni sage ni habile, s'il n'avait su tirer parti de leur particularisme en s'appuyant sur les plus dociles pour réduire les rebelles ou pour gagner les hésitantes. Aussi l'histoire de la royauté naissante témoigne-t-elle encore de l'activité des tribus et de l'attention que les rois ont pour elles.

Elles semblent s'être alors réparties en quatre groupes, qui, tantôt luttent d'influence auprès du roi, et tantôt s'unissent pour lui tenir tête : c'étaient Juda, Benjamin, Israël, qui renfermait à peu près toutes les tribus de la Montagne d'Ephraïm, de la plaine de Yizreël et de la Galilée, enfin le groupe des tribus de l'est du Jourdain. Benjamin soutient Saül, qui est Benjaminite ; Juda embrasse la cause de David, qui est Judéen ; les Isra-

élites finissent par s'attacher David quand il leur montre qu'il tient baucoup à eux, puis l'abandonnent lorsque Juda leur ravit la première place dans ses soins ; Israël, Benjamin et Juda, mettant en commun leurs griefs à l'appel d'Absalom se soulèvent ensemble contre David et se battent avec l'Outre-Jourdain, qui lui demeure fidèle ; Israël et Benjamin, un moment redevenus séditieux après la réconcilation, déposent les armes devant les troupes judéennes envoyées par David ; Juda appuie les droits d'Adonias contre les prétentions de Salomon sur le trône ; et lorsque Salomon a écrasé de corvées les gens d'Israël, Éphraïm et Manassé frondent sourdement, puis, pendant près de vingt ans, se courbent en silence sous le joug, et enfin, par une scission déplorable qui ne laisse au roi de Jérusalem que Juda et une partie de Benjamin, brisent l'unité laborieusement accomplie par les efforts de trois grands rois.

L'individualité persistante des tribus ne se manifeste pas seulement par la diversité de leurs intérêts, qui entraîne cette alternance de rébellion et de soumission. Leur vie individuelle apparaît aussi dans le maintien de certains usages qui sont particuliers à chacune d'elles. Les sanctuaires qu'elles possèdent sur leurs territoires ne sont pas entièrement éclipsés par l'arche que David transfère à Jérusalem ni par le temple qu'y édifie Salomon ; elles doivent y porter encore leurs prières et leurs offrandes. Des clans et des familles continuent à célébrer des fêtes religieuses qui leur sont propres. Bien que déjà gênées par les recours au roi, la justice municipale, rendue par les notables, et la vendetta, que décident les familles, subsistent partout comme des vestiges tenaces de l'autonomie judiciaire, caractéristique du régime de la tribu.

Cependant, malgré leurs réactions politiques intermittentes, et en dépit des manifestations quotidiennes de leur vie particulière, les tribus ne peuvent point ne pas souffrir des interventions ou de l'existence même du régime monarchique.

D'une intervention violente de la royauté contre l'ancienne organisation sociale, nous ne connaissons que deux exemples nettement caractérisés : sous David, le recensement ; sous Salomon, l'institution des douze préfectures.

Le recensement de David apparut comme une erreur poli-

tique et une faute religieuse. A vrai dire, les textes n'expliquent point en quoi résidait sa malice, pas plus qu'ils ne précisent le but qu'il visait et les résultats qu'il obtint. On a pu supposer que David, en ordonnant de le faire, violait quelque clause du pacte conclu avec Israël, et qu'il escomptait en tirer plus de facilités pour le recrutement des contingents, la levée des corvées et la fixation des redevances. Du moins est-il évident que ce roi traîtait son royaume comme un tout assez uni où les tribus perdaient beaucoup de leur individualité : il prétendait les régir comme une nation, et non plus comme un groupement dans lequel chaque élément jouirait encore de ses anciennes prérogatives. [1]

Salomon porta un coup beaucoup plus rude à l'autonomie des tribus lorsqu'il partagea le royaume en douze préfectures. Chacune de celles-ci devant assurer la subsistance de la cour pendant un mois, et les tribus n'étant égales ni en étendue ni en ressources, cette nouvelle répartition du territoire ne pouvait respecter partout l'anciennne ; il fallut, ici ou là, détacher certains cantons d'une tribu plus riche afin de mettre une tribu voisine plus pauvre en mesure d'acquitter les redevances exigées d'elle. De plus, quelques chefs-lieux de ces districts eurent pour sièges, non pas des villes hébraïques, mais des villes cananéennes soumises depuis peu au roi d'Israël. Enfin, aux nombreuses aristocraties municipales se superposa, dans chaque préfecture, un fonctionnaire suprême unique, dont le rang était élevé, puisque deux préfets furent des gendres de Salomon, et dont l'autorité était considérable, puisqu'elle comportait un droit de réquisition quasi discrétionnaire. Ainsi, en plusieurs points du royaume, les frontières des tribus s'effacent, quelques-unes de leurs grandes villes sont éclipsées par les nouvelles capitales; et, partout, commandent maintenant des fonctionnaires nommés directement par le roi, et à qui tous, cheikhs comme gens du commun, doivent apporter, bon gré mal gré, la portion taxée des produits de leurs champs et de leurs troupeaux[2].

Peut-être y eut-il d'autres interventions du même genre

1. Voir *Saül et David*, pp. 252-258.
2. Voir plus haut. p. 17.

que ces deux-là en vue de substituer l'administration royale à l'administration des tribus. Mais pas plus qu'elles, sans doute, elles ne durent atteindre exactement leur but : pareilles mesures étaient trop violentes pour ne pas provoquer des réactions qui en gênaient l'effet. Aussi, mieux encore que par la force, c'est par le changement opéré dans les conditions sociales, que la royauté entama le plus profondément l'individualité des tribus.

La royauté israélite, sauf peut-être sous Salomon, n'était pas un pouvoir égoïste qui ramenât tout à lui seul. Elle était plutôt le ressort puissant qui, dans la machine sociale nouvelle, mettait en mouvement toutes les énergies de la nation pour ne laisser inactif rien de ce qui pouvait procurer la force et la prospérité du royaume. Quand elle mobilise une armée, lève les corvéables, envoie ses agents du fisc, c'est pour réaliser les projets qu'elle a conçus ; c'est aussi pour servir l'interêt général, car elle refoule et subjugue les peuples ennemis, fortifie, et embellit le territoire, entretient une cour et une administration nécessaires au roi d'un grand peuple. Puisqu'elle travaille pour tous, elle a besoin de tous, et ceux qu'elle emploie doivent collaborer à l'œuvre commune telle que l'entend le maître. Aussi, devant le recruteur de l'armée, le surveillant des travaux, le collecteur de redevances, il ne peut plus y avoir, comme jadis, de tribus qui ne se dépenseraient que pour elles-mêmes, selon leurs habitudes, en vue de leur profit ; il n'y a plus que des sujets, dont chacun, en tenant bien la place et en faisant bien le travail qui lui sont assignés, servira pour le mieux le pays tout entier. Il s'opère ainsi une sorte de nivellement. Une tribu ne doit se distinguer de sa voisine que par le nombre de bras qu'elle est en mesure de fournir, et si, dans le passé, elle a joué un grand rôle, elle doit se mettre maintenant au même rang que les autres, et ne songer à sa gloire disparue que pour la verser si l'on peut dire, au patrimoine national et donner l'exemple, d'un dévouement plus généreux.

En même temps que les conditions nouvelles créées par la royauté tendent à effacer les traits distinctifs des tribus , elles concourent à en disjoindre puis à en fusionner différemment les divers éléments.Déjà au cours de la période des Juges, ce

travail de désagrégation et de groupement nouveau avait modifié la société. Au temps de la royauté naissante son œuvre fait un grand pas. On a déjà parlé de la centralisation qui va grandissant de David à Salomon [1].

La fusion des étrangers dans les tribus y contribua notablement. Sous les premiers rois hébreux, qui réclament leur concours les étrangers se mêlèrent à Israël dans une proportion qui semble avoir été considérable. Quand David n'était encore que chef, de partisans, on les voyait, Hittites, Cananéens, Araméens, Moabites, Benè-Ammôn, arriver grossir sa troupe. Quand il est roi, il ne les chasse pas, et il en accueille d'autres, tels Houshay l'Arkite, dont il fit l'un de ses conseillers, ce Coushite, qui lui apporta la nouvelle de la mort d'Absalom, peut-être Shishâ, qui était son secrétaire; il enrôle même des mercenaires étrangers, Crétois, Plêthis, Gattites, qui, avec leurs femmes et leurs enfants, devaient compter plusieurs milliers d'âmes. Puis, dès que la royauté a opéré l'union de tous les Hébreux, elle s'applique à réduire les dernières enclaves où vivaient encore des Cananéens autonomes. Elle prend ou soumet Jérusalem la Jébuséenne, les grandes villes fortifiées de la plaine de Yizreël et de la confédération gabaonite, et finalement Gézer, dont les Cananéens sont vaincus par le pharaon. Au temps de Josué, on avait massacré beaucoup d'indigènes; maintenant, comme David le fait à Jérusalem, on leur laisse la vie sauve, pour tirer d'eux quelque utilité en les employant aux corvées. Enfin Salomon appelle ou reçoit des étrangers de tous les pays voisins : des Phéniciens, qui dirigent ses grandes constructions et équipent ses flottilles ; des Egyptiens, qui organisent sa charrerie ; des nomades qui convoient ses caravanes ; des Araméens, des Arabes, qui viennent lui verser des taxes et lui apportent des présents ; tous les peuples tributaires envoient des missions, et les princesses étrangères du harem ont auprès d'elles des compagnes et des serviteurs qu'elles ont amenés de leur patrie.

De tous ces étrangers, une bonne partie ne fait que passer, ou vit à l'écart au milieu des Hébreux. Mais plusieurs, beaucoup peut-être, et notamment les Cananéens soumis, s'assi-

1. Voir plus haut, pp. 15-21.

milent à la population israélite. Ces nouveaux venus n'entrent pas dans la tribu chez laquelle ils demeurent sans en élargir les cadres, sans en modifier l'esprit. Rien ne les attache au passé dont elle se fait gloire. Ils se soumettent sans doute à certains de ses usages, et, pour quelques causes, peuvent être justiciables de ses tribunaux. Mais ils se considèrent plutôt comme les sujets du roi que comme les membres d'un clan. A la longue, les mariages qui les unissent à des Hébreux et l'espèce d'émancipation où ils vivent contribuent à la formation d'une atmosphère sociale nouvelle qui s'étend sur tout le pays et s'y respire plus librement que l'ancienne. Le morcellement du territoire par tribus s'y dessine avec moins de netteté, et la superbe capitale s'y dresse, au contraire, en pleine lumière, comme le centre unique d'une nation qu'elle appelle ou contraint à l'unité.

A l'exemple de ces étrangers, l'Hébreu tend à n'être plus aussi étroitement enfermé dans les barrières de sa tribu. C'est à l'époque de la royauté naissante que l'individualisme commence à paraître en Israël. Jusqu'alors, l'individu tirait sa principale valeur de sa famille, de son clan, de sa tribu. Son existence s'écoulait à peu près tout entière dans ce milieu où il était né ; c'est là qu'il trouvait sa part de biens, un appui dans la vie, une aide dans le danger, un tombeau pour ses restes. Désormais, dans l'effervescence que produit par tout le royaume l'essor rapide du développement social, l'existence tranquille de l'homme des campagnes est profondément troublée. De toutes parts, des appels ou des ordres invitent ou forcent l'agriculteur à quitter champs et troupeau, à délaisser une vie que l'on juge monotone et grossière pour une existence où il courra plus de risques, mais, s'il réussit, où il trouvera plus d'aisance et plus de joies. Les villes cananéennes récemment ouvertes ou soumises offrent aux lassés de la terre un séjour et des situations. Dans ces grands entrepôts, enfin passés au pouvoir des Hébreux, dans les ports de la Méditerrannée et dans celui de la Mer Rouge, dans les pays avoisinants, où la métropole victorieuse envoie et protège ses trafiquants, le commerce sollicite les hommes d'initiative et les gens de lucre. Les industries nationales, stimulées par les besoins qui s'éveillent et par l'exportation qui s'intensifie, attirent les mains habiles. L'armée permanente, la charrerie,

la marine, l'administration, la diplomatie ouvrent de multiples carrières, brillantes pour les favoris de la fortune, et du moins honorables pour ceux qui se lancent sur leurs traces sans pouvoir les rejoindre.

De toutes ces avenues nouvelles qui se percent rapidement dans cette société, hier encore casanière et close, aujourd'hui curieuse et entreprenante, aucune n'est réservée à une tribu plutôt qu'à une autre. C'est l'individu qui s'y engage, parfois soutenu par les siens, le plus souvent seul. Sa force lui vient alors non plus, comme autrefois, de l'assistance de son clan, mais de la ténacité de ses efforts, des ressources de son esprit, des attentions de son destin ou des prévenances de la faveur. Moins solidaire de ses alliés par le sang, il les aime encore, et peut-être autant ; mais ils ne lui sont plus aussi indispensables, et il sait loin d'eux trouver une situation, conclure un mariage et se préparer une vieillesse dont ils n'auraient pu lui procurer l'équivalent. Sans doute les campagnes ne sont pas dépeuplées par ces exodes individuels ; la masse de la population continue à vivre à peu près selon les mêmes mœurs. Mais il se produit trop de vides dans les tribus, ils se comblent par l'appoint d'éléments trop disparates pour que ces tribus ne subissent pas le contrecoup du mouvement social qui emporte une partie de leurs jeunes hommes. Elles mêlent encore un peu plus leurs populations, se rapprochent par de nouveaux liens noués au hasard des rencontres, qui se multiplient, et sont amenées, par moments du moins, à regarder bien plus ce qui les unit que ce qui les divise. Il y a là, du fait de l'individualisme qui se développe, un gain sensible pour le sentiment national ; mais il ne se réalise qu'au détriment de l'ancien particularisme des tribus.

III. — EFFEACEMENT DES CHEIKHS

Les cheikhs, qui formaient la classe dirigeante des tribus, n'eurent pas seulement à subir les atteintes directes du coup que leur porta le pouvoir royal en superposant son administration à la leur ; leur rôle s'effaça et leur prestige déclina à mesure que grandissait le prestige des rois et que s'affichait le rôle des nouveaux grands personnages du royaume.

Au cours de la période des Juges, le passage des tribus à la vie sédentaire avait amoindri l'importance de l'ancien cheikh nomade. Bien que les tribus, les clans et les familles eussent continué à subsister avec leur individualité encore reconnaissable, c'était, sur tous leurs territoires, le régime municipal qui régnait partout ; à la monarchie patriarcale des cheikhs s'était substituée l'aristocratie urbaine ou rurale des collèges de cheikhs. L'autorité de ceux-ci était pourtant toujours notable : ils conduisaient leurs gens à la guerre ; ils siégeaient à la porte des villes pour rendre la justice et régler les affaires de la communauté. Comme les Juges ne gouvernaient pas tout Israël et n'apparaissaient d'ailleurs qu'incidemment, les cheikhs demeuraient, somme toute, les personnages les plus en vue dans la société. Aussi n'est-il pas surprenant qu'ils aient pris une grande part dans l'établissement de la royauté.

Mais, déjà, il y a là un indice de leur déclin. Puisque le peuple demande un roi, qu'il le demande à un voyant, qu'il ne choisit pas de lui-même un cheikh, et que ni Saül ni David ne sont pris dans l'antique noblesse, c'est preuve que l'on ne compte plus autant que jadis sur elle. Les cheikhs ne sont plus, comme au temps de Débora, les chefs que personne ne discute et à qui tout le monde a d'abord naturellement recours. On dirait que leur aristocratie n'a maintenant pas plus de pouvoir que la cité qu'elle gouverne n'a d'étendue. Ils sont bons pour traiter des affaires d'intérêt local ; on les juge inférieurs à la tâche, s'il s'agit d'intérêt général.

Au-dessus de cette aristocratie, dispersée, aux vues bornées et aux mains débiles, apparaît tout d'un coup le roi. C'est comme une lueur éclatante qui se pose sur une terne grisaille. A Gabaa, tout le monde pleure, quand les députés de Yâbêsh demandent du secours, et Saül, en quelques jours, recrute une armée, franchit le Jourdain, délivre la place près de tomber, et disperse les Benè-Ammôn surpris de cette audace inouïe. Dès lors, sous Saül reconnu roi, puis sous David, qui le remplace, les victoires se succèdent presque sans interruption : les Philistins sont balayés des montagnes, et, au delà de toutes les frontières, les peuples ennemis sont écrasés, décimés, asservis ou rendus tributaires. Le cheikh est rejeté dans l'ombre par ces rois, chefs de

guerre heureux, qui accomplissent brillamment l'œuvre de libération et de conquête qu'il n'a pas même tentée.

Et quelle figure fait-il auprès d'un Salomon, lui qui vit à la manière antique près de ses champs et de ses troupeaux ? Quand il vient à la cour de Jérusalem, il est aussi émerveillé que son ânier, et plus emprunté que le dernier des esclaves du palais. Ses petites richesses, ses airs de petit seigneur campagnard, qui impressionnent tant les gens de sa parenté au fond de son village, n'ont plus rien que de mesquin et, s'il ose en faire parade, que de ridicule. Puis, quand, accroupi à l'ombre d'une porte de construction vieillotte, il a rendu solennellement sa sentence d'après de vieux usages, il éprouve souvent le dépit de voir le manant qu'il a condamné partir pour la capitale. Il sait que là-bas on est disposé à reviser son jugement, que son justiciable sera bien accueilli par un David, comme la veuve de Teqoa, qui en appelle au roi de la peine de mort décrétée par sa famille contre son fils, ou bien reçu par un Salomon, comme les deux mères qui se disputent le même enfant. Aussi de quels regards triomphants et dédaigneux ne se sentira-t-il pas blessé, si cet homme raconte, au retour, comment il a pénétré dans cette splendide salle du jugement, où le très sage et très puissant monarque, qui siégeait sur un trône d'ivoire et d'or, a su reconnaître, lui, la justesse de sa cause. En comparaison du roi, qui règne sur tout un peuple, le conduit à la guerre, lui rend la justice et l'initie à une civilisation d'où naissent la gloire, la richesse et le bien-être, le cheikh n'est plus que l'ombre d'un petit potentat dont l'autorité, les gestes et les paroles ne reflètent qu'un pouvoir effacé et touchant au déclin.

A côté du roi, qui éclipse les cheikhs, se constituent de nouvelles classes dirigeantes, qui leur ravissent le premier rang dans la société transformée.

Dans le sillage de Saül et de David, simples particuliers élevés sur le trône, plus d'un homme se glisse aux premières places en s'étonnant lui-même de son étrange fortune. Une monarchie qui se crée, comme celle d'Israël, pour secouer le joug de l'étranger et pour protéger les frontières, ne réussit à se maintenir que si la victoire couronne ses efforts, justifie son choix ou légitime ses titres. Saül et David durent manier le glaive pour montrer

qu'ils sauraient tenir le sceptre, et conduire des hommes de guerre pour prouver qu'ils étaient dignes de régir des sujets. Or le succès, qui les enveloppe de gloire, rayonne sur les combattants qui les ont aidés. Parce qu'ils ont été leurs compagnons d'armes, on les voit, ces agriculteurs, ces bergers, ces débiteurs insolvables et même ces rôdeurs de désert, quand leur chef est devenu un monarque puissant, devenir, de leur côté, chefs de centaine, chefs de millier, chefs de la garde ou chef de l'armée. Ils étaient pauvres pour la plupart, comme il faut l'être pour courir l'aventure, et maintenant ils possèdent champs, vergers, vignes, troupeaux, maisons, esclaves, dons du roi en récompense de leur bravoure ou parts du butin pris aux ennemis qu'ils ont vaincus. Sous Salomon, on ne se bat guère ; mais il existe encore une armée avec des grades élevés, des chefs qui les ont mérités, des chefs qui le pourraient ; et il y a de plus la charrerie, l'arme nouvelle à la mode, avec ce grade de *shâlîsh* qu'ambitionnent les émules des Preux. Tous ces officiers à demi-oisifs n'en sont que plus empressés à tenir leur place et à parader. On les voit à la cour, où ils font de la politique et ourdissent des cabales ; on les admire dans les villes de garnison, dans les dépôts de chevaux et de chars, où parviennent grâce à eux quelques rayons des splendeurs du grand roi.

En plus de cette noblesse militaire apparaît, à dater du règne de Salomon, une sorte d'aristocratie de la richesse. Car ce roi, dont les caravanes parcourent tous les pays syriens, et dont les flottilles sillonnent les deux mers qui baignent son royaume, n'est pas le seul à puiser aux nouvelles sources de la fortune. Dans les villes s'empressent des commerçants, dans les ports des armateurs, dans les chantiers des entrepreneurs, au palais des majordomes, dans les postes de douane des inspecteurs, tous habiles à retenir au passage leur part des sicles et des talents qui coulent de tous côtés vers les coffres du roi. Ils épousent les idées de leur illustre modèle, s'engouent de ses initiatives, approuvent ses plans, lui soumettent les leurs. Comme lui, ils réalisent des bénéfices fabuleux, et, rivalisant respectueusement avec lui de faste et de prodigalité, finissent par former autour de ce soleil resplendissant une pléiade de satellites qui en décuplent et en rehaussent l'éclat.

Enfin en tête de tous ces grands se déroule le cortège imposant des fonctionnaires de la couronne. David n'avait pu se passer d'eux ; Salomon, qui les multiplie, alourdit leurs charges, mais accroît aussi leurs honneurs. Scribes ou secrétaires, ***mazkîr*** ou grand vizir, préfet du palais, ministre de la corvée ou des travaux publics, « amis » ou conseillers intimes, « serviteurs » ou officiers du roi assurent les services de l'administration civile. Ils ont pour collègues les chefs supérieurs de l'armée, de la garde, de la charrerie, des mercenaires étrangers, qui président à l'organisation militaire, au recrutement, à la mobilisation, à la police. Les prêtres d'État, comptés aussi parmi les fonctionnaires, dirigent le culte officiel dans les sanctuaires royaux. Cette haute administration, qui réside ordinairement à la cour, est complétée par les douze préfets, qui doivent souvent parcourir leur district pour préparer le versement des redevances, et par les intendants des biens domaniaux, disséminés sur tout le territoire, dont ils dirigent l'exploitation et emmagasinent les produits.

Voilà donc trois classes sociales que la royauté a fait sortir peu à peu des rangs plus modestes de l'ancienne société. Ce sont comme trois aristocraties nouvelles, aristocratie du glaive, aristocratie de l'or, aristocratie de l'administration, qui se lèvent aux côtés et au-dessus de l'antique aristocratie du sang. Elles l'effacent, elles la remplacent. Car, mieux que les cheikhs, qui, pour la plupart, restent sur leurs terres et y vivent à l'antique, tous ces parvenus actifs et méritants s'adaptent au nouveau régime. Ils en sont les partisans, puisqu'il leur procure des places enviables ; ils en sont les instruments, puisqu'ils occupent tous les postes créés depuis peu. S'il ne lui restait pas encore la justice municipale, que, d'ailleurs, trois quarts de siècles après Salomon, le roi Josaphat lui retirera presque entièrement, le cheikh serait devenu un vieux rouage de rebut dans la machine sociale transformée. Que de fois il dut mesurer la profondeur de sa déchéance, quand il lui fallait obéir, en cas de guerre, à un chef sorti peut-être des plus basses couches de son clan, discuter avec le préfet au sujet des réquisitions opérées sur ses terres, ou réclamer auprès des inspecteurs de la corvée contre la fréquence et l'arbitraire des travaux qu'ils imposent à ses gens !

Du roi, de ses ministres, il n'attendait plus guère qu'humiliations et crève-cœur ; et lorsqu'il était invité à se rendre à la capitale, quelque rang d'honneur qu'on lui donnât, ce n'était plus le premier désormais.

Ne laissons pas ces représentants de la vieille noblesse hébraïque descendre et pâlir dans l'oubli sans les louer d'avoir tenu à leur honneur le grand rôle qu'ils avaient eu à jouer dans l'ancien Israël. Ce sera les louer assez que de dire qu'ils ne furent pas remplacés. Chefs déjà diminués des tribus devenues sédentaires, ils avaient pourtant conservé beaucoup des qualités du cheikh patriarcal, mais deux par-dessus tout : l'attachement à la famille, à la pureté de sa race, à la dignité de sa vie, à l'étroite solidarité de ses membres ; — et l'attachement à la tradition avec sa religion austère, ses mœurs simples, ses besoins modestes, son existence paisible, ses souvenirs des hauts faits et de la piété des ancêtres.

La famille et la tradition, ces deux grandes forces qui aident les peuples à conjurer le péril des changements nécessaires ou des aventures hasardeuses dans le domaine politique et le domaine social, ne seront ni appréciées, ni respectées par les nouveaux dirigeants comme elles l'avaient été par l'ancienne noblesse.

Plusieurs rois hébreux, pour prendre les allures des grands monarques d'Egypte et d'Asie, ainsi que pour cimenter par des mariages leurs alliances avec les royaumes voisins, glisseront dans une polygamie luxueuse qui introduit des étrangères dans leur harem. Si la royauté y gagne de l'éclat et de la solidité, la religion et les mœurs traditionnelles en pâtissent, et la famille y perd cette intimité que procurait le nombre restreint des épouses, et qui rendait les affections du foyer plus pures, plus étroites et plus solides. La dynastie royale elle-même se souillera de ces unions païennes qu'abhorrait l'ancienne pudeur nationale des tribus. Ce n'est pas l'une des taches les moins honteuses qui ternissent la renommée de Salomon, que le successeur de ce roi, Roboam, dût être l'enfant qu'il avait eu d'une femme ammonite. Fallait-il donc que, dans les veines de cet héritier des promesses divines faites à David, son grand-père, coulât, mêlé au sang du plus noble type de l'Hébreu et du yahwéiste, le sang des adorateurs de Moloch et des ennemis-nés du peuple d'Israël !

Les grands, d'autre part, ceux de l'armée, du commerce, de la cour, montreront trop souvent par leur conduite que leur aristocratie ne se rattachait point, comme celle des cheikhs, au passé des tribus par des racines profondes et tenaces. Il suffit de parcourir les invectives que leur lancent les prophètes pour voir à quel point ils se souciaient peu des idées et des aspirations dont avaient vécu les siècles précédents. Les hommes de guerre, quand ils ne se battront pas, distrairont leurs loisirs par des intrigues politiques qui, même si elles prétendent à étayer un trône, ne font le plus ordinairement qu'en miner les bases. Les gros commerçants, gangrenés par l'amour du lucre, seront presque toujours des professionnels de la fraude et des exploiteurs de la faim du malheureux. Les fonctionnaires, en grand nombre exemplaires accomplis de la vénalité, de l'égoïsme et de la servilité, soigneront leurs intérêts en trompant leur maître, en sacrifiant les adversaires qui peuvent leur nuire et les indifférents qui les gênent sur leur route. Et tous, flatteurs éhontés du roi, dont ils escomptent qu'il rendra leur fortune moins instable, politiques sans idéal, qui ne croient pas à l'action de Yahwè parce que, de leurs mains sans scrupules, ils réussissent à mener à bien leur œuvre louche, exerceront plus d'une fois sur la royauté l'influence la plus néfaste.

Sans doute, ces défaillances des gouvernants trouveront une contrepartie heureuse dans la piété de certains rois et la droiture de quelques grands. Mais elles manifestent clairement à quels dangers et à quelles fautes s'exposait le nouveau régime en ne s'appliquant pas toujours à conserver de son mieux, sinon les cadres des tribus, qui étaient surannés, du moins ce qu'il existait de vivifiant dans l'esprit qui avait assuré l'existence d'Israël au cours de nombreux siècles. Si, pourtant, cet esprit survécut aux transformations politiques et sociales, qui ne s'en étaient pas inspirées, c'est trop rarement la royauté qui, d'elle-même, le ranima et lui rendit son rôle. David, Asa, Josaphat, Ezéchias, Josias furent à peu près les seuls rois de Juda qui s'efforcèrent, sans y réussir pleinement d'ailleurs, d'en faire le principe de leur gouvernement. Quant aux rois d'Israël, il semble que la politique fût leur premier souci. Mais les hommes de Dieu, les prophètes surtout, restèrent opiniâtrement attachés au passé

traditionnel. Ils cherchèrent en lui le remède aux maux de la royauté, dont ils se défiaient ; mieux encore, continuant l'œuvre commencée par Moïse et par les ancêtres, ils le conservèrent comme le fondement inébranlable du splendide édifice religieux auquel ils travaillèrent tour à tour, et qui, réservé d'abord à leur peuple, devait s'ouvrir un jour à l'humanité tout entière.

APPENDICES

I

CHRONOLOGIE DES TROIS PREMIERS RÈGNES

Le cadre chronologique des règnes de Saul, David et Salomon ne peut être tracé avec une exactitude rigoureuse. Il l'est du moins avec une approximation suffisante grâce à la fixation des dates de deux événements importants, la sécession d'Israël, qui suivit de près la mort de Salomon, et la fondation du temple de Jérusalem. Dans ces deux cas, il faut combiner les données chronologiques de la Bible avec celles des documents profanes.

1°. — *Date de la sécession d'Israël,* 932 avant J.-C.

On développera plus longuement au tome suivant de cette *Histoire* les arguments sur lesquels s'appuie la détermination de cette date. Il suffira d'en indiquer ici les principaux résultats.

Le point de départ est l'année 842. En cette année Jéhu roi d'Israël, est signalé parmi les tributaires de Salmanassar III, roi d'Assyrie, et cette même année dut être la première de son règne.

Or, avec Jéhu, qui assassine en même temps Joram, roi d'Israël, et Ochozias, roi de Juda, il se produit une coupure simultanée dans la série des rois de ces deux royaumes. Il suffira de remonter à partir de 842 à l'aide des nombres donnant la durée des règnes judéens et israélites jusqu'à la sécession pour obtenir la date de ce dernier événement.

La durée de ces règnes est indiquée en double dans la Bible. D'une part, celle-ci donne le nombre d'années de chaque règne ; d'autre part, elle présente un synchronisme des avènements des rois de Juda et des rois d'Israël. La somme des années fournie par ces deux moyens ne coïncide toutefois pas exactement.

a. — *Données chronologiques des divers règnes.*

La somme brute des années de règne en Juda est de 95 ans pour six rois, en Israël de 98 ans pour huit rois. Mais comme les Hébreux comptaient les années des règnes en partant du commencement de leur année, qui était fixé au début du mois de nisan (2e lune de mars), et qu'il dut être rare que le changement de règne se produisit juste à ce moment, l'année au cours de laquelle il se produisait était en fait comptée deux fois, une fois comme dernière année du roi mort, une fois comme première année de son successeur, et dans les deux cas une année incomplète était estimée année pleine. De la sorte, en observant que le règne du premier roi de chaque série, en Juda et en Israël, ne chevauche pas le règne du prédécesseur unique, Salomon, mais que pour tous les règnes suivants une même année est théoriquement comptée deux fois, des 95 ans des rois de Juda pour six rois, il faudra retrancher cinq années ; on obtient ainsi une somme de 90 ans ; et des 98 ans des rois d'Israël pour huit rois, il faudra retrancher sept années : on obtient ainsi une somme de 91 ans. La différence d'un an peut provenir du fait que, dans la série des rois de Juda, il se produisit un avènement juste au renouvellement de l'année, auquel cas nous aurions retranché une année de trop, ou bien Ochozias, dernier roi de la série judéenne, dont l'unique année de règne a été ci-dessus comptée comme dernière année de son prédécesseur, Joram, aurait, en réalité, régné une année pleine.

Si l'on s'arrête, pour l'une ou l'autre raison, à la somme de 91 ans, la 91e année depuis la sécession étant la première année de Jéhu, fixée en 842, la sécession aurait eu lieu en 932.

b. — *Données chronologiques des synchronismes.*

Le résultat n'est pas le même si l'on calcule sur la base des

synchronismes. En effet, en dressant le tableau de ceux-ci, on constate que la somme des années de règne est, cette fois, égale pour les deux royaumes, mais elle n'accuse que 88 ans, ce qui, l'année 842 étant la 88e depuis la sécession, reporte cet événement en 929 au lieu de 932.

c. — *Résultats.*

La divergence n'est pas considérable ; elle peut s'expliquer de plusieurs manières : inexactitude de quelques chiffres, différence dans la manière de compter les années de règne, caractère schématique ou artificiel des synchronismes, association d'un jeune roi au règne de son prédécesseur. Ce dernier cas se présente, en particulier, pour Salomon, qui fut sacré roi du vivant de son père, de sorte que nous ne savons pas si les quarante ans de règne que lui attribue la Bible, renferment ou non le temps qu'il fut roi en même temps que David. C'est pourquoi la chronologie de cette période présente quelques incertitudes.

Si l'on place la sécession en 929 d'après les données du synchronisme, comme l'an IV de Salomon, date de la fondation du temple, est assez solidement fixée en 968, il faudrait donner 43 ans de règne à Salomon. C'est l'opinion à laquelle s'arrête le P. Kugler (*Von Moses bis Paulus*, p. 175).

Si l'on s'en tient aux durées des règnes, on préfèrera 932 pour date de la sécession, en n'accordant à Salomon que les 40 ans que lui attribue la Bible.

C'est à cette date de 932 que nous nous arrêterons, en observant qu'elle peut présenter une erreur de trois ou quatre ans en trop, et de un an en moins.

2°. — *Date de la fondation du temple*, 968 avant J.-C.

Cette fondation, qui eut lieu l'an IV de Salomon, d'après I *Rois*, VI, I, est fixée chronologiquement, d'après Josèphe, par rapport à la fondation de Tyr et à la fondation de Carthage. Dans la mesure ou les dates de ces deux événements peuvent être établies, on connaîtra la date de la fondation du temple.

a. — *D'après la date de la fondation de Tyr.*

Josèphe, *Antiquitates judaicae*, VIII, 3, 1, dit que de la fondation de Tyr à celle du temple, il s'était écoulé 240 ans. La fondation de Tyr, avait eu lieu, d'après Justin (XVIII, 3, 5), l'année qui précéda la chute de Troie.

Pour la date de la chute de Troie, les chronographes grecs ne s'entendaient pas, deux dates, entre autres, sont proposées, qui jouissaient d'un plus grand crédit.

1. Le système attique, représenté par la table chronologique du Marbre de Paros (MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Græcorum*, t. I, p. 547, nº 24), plaçait la prise de Troie 945 ans avant la date de la rédaction de ce document, soit 433/432 ans avant la première année de la première Olympiade, qui tomba en 776 avant J. C. Il fournit ainsi la date de 1208/1207. Comme le remarque Kugler (loc, cit. p. 172), le mois de la chute de Troie étant mai (thargélion), alors que le mois initial de l'ère du Marbre de Paros était juillet (hécatombéon), cette chronologie reporte un an avant la nôtre les événements survenus de janvier à juin. La date plus précise pour la chute de Troie serait donc 1207 avant J. C.

2. Le système en usage dans le Péloponnèse fixait la prise de Troie en 1184/1183. Il fut adopté par les grammairiens alexandrins (Cf. CURTIUS, *Histoire grecque*, traduite par Bouché-Leclercq, t. I, p. 179).

De ces deux systèmes, quel est celui qui fut employé par Trogue Pompée et suivi par Justin ? Si l'on calcule sur la base du deuxième, Troie étant tombée en 1183, Tyr aurait été fondée en 1184, et le temple, fondé 240 ans plus tard, l'aurait été en 944. Mais cette date est évidemment trop tardive, car 944, étant l'an IV de Salomon, celui-ci aurait fini son règne de quarante ans et la sécession d'Israël aurait eu lieu en 908, ce qui s'éloigne trop des environs de 932, année établie d'après la Bible.

Au contraire, si l'on suppose que Justin a eu en vue, pour la chute de Troie, l'année 1207, on obtient une concordance exacte avec les autres données chronologiques. En effet, Tyr ayant été fondée en 1208, le temple l'aurait été en 968, ce qui

reporte l'avènement de Salomon en 971 et la sécession en 932 : ce sont les chiffres fixés d'après la Bible.

b. — *D'après la date de la fondation de Carthage.*

D'après Josèphe, qui utilisait les données phéniciennes de Ménandre, il se serait écoulé, de la fondation du temple à celle de Carthage, 143 ans et 8 mois, *Contra Apionem*, I, 18.

Sur la date de la fondation de Carthage les anciens chronographes ne s'entendaient pas mieux que sur celle de la chute de Troie. Les diverses manières de la calculer peuvent se ramener à trois.

1. Les uns la calculent par rapport à la 1re Olympiade : Timée la fixe 38 ans avant, soit en 814 ; Cicéron 39 ans avant, soit en 815.

2. D'autres la calculent par rapport à la fondation de Rome, cette fondation ayant eu lieu soit en 753, d'après Varron, plus communément suivi, soit en 754, d'après Polybe, Denys d'Halicarnasse, Eusèbe et d'autres. Sur cette base, on obtiendrait 818 d'après Velleius Paterculus, 823 ou 813 (selon les lectures) d'après Servius, 825 d'après Justin.

3. Enfin d'autres permettent de fixer la date de la fondation de Carthage d'après la durée qu'ils attribuent à cette ville jusqu'à sa ruine, survenue en 146. On arrive ainsi à 813 d'après Velleius Paterculus, 814 d'après saint Jérôme, 823 d'après Solin. (Pour les références de ces divers textes, voir GSELL, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, pp. 397-400 ; KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, p. 173).

En somme, à moins que l'on ne veuille, sans raison suffisante, ramener tous ces chiffres au groupe 814/813, il faut retenir que les chronographes se répartissent ici en deux groupes, les uns appuyant 814/813, les autres appuyant 825/823, et Velleius Paterculus semble osciller entre les deux groupes. Cette divergence ne peut guère s'expliquer que par un fait : c'est que ces divers auteurs n'envisageaient peut-être pas la même étape dans la fondation de Carthage ; celle-ci put comporter d'abord une simple établissement estimé provisoire, puis la fondation religieuse.

C'est en s'arrêtant à cette interprétation qu'on peut utiliser avec quelque assurance la date de 825, fournie par Justin, car elle permet, comme la précédente, de retrouver pour la fondation du temple, une date concordant avec les données bibliques. En effet, le temple ayant été fondé 143 ans et 8 mois plus tôt, nous retrouvons la date de 968, fixée précédemment d'après la date de la fondation de Tyr.

Assurément, on fait ainsi un choix, et, de ce fait, on réduit la valeur de la combinaison proposée. Mais, si Josèphe, dans ses calculs chronologiques, dont on ne voit pas pourquoi la valeur serait contestée (comme elle l'est par M. Gsell, *loc. cit.*, p. 399, n. 2), a fait précisément le même choix, quand même son point de départ chronologique serait erroné, l'exactitude de la durée est sauve.

A l'encontre de ces résultats, se présentent deux textes de Josèphe, qui semblent leur enlever toute valeur.

Dans *Antiquitates Judaicae*, X, 8, 5, Josèphe écrit que « le temple fut incendié 466 ans, 6 mois et 10 jours après sa fondation », et, dans *ibid.*, XX, 10, 1, que « le temps des (dix-huit) grands prêtres (depuis Salomon jusqu'à la captivité) fut de 470 ans, 6 mois et 10 jours, alors que les Juifs avaient des rois ». La différence de 4 ans entre ces deux chiffres vient de ce que le temple fut fondé en l'an IV de Salomon.

Ces nombres ne concordent pas avec les résultats approximatifs obtenus ci-dessus. En plaçant la fondation du temple en 968, et sa ruine en 587, on n'obtient pour sa durée que 381 ans au lieu de 466, soit un écart de 85 ans. Pareil écart ne peut provenir que d'une erreur d'interprétation des nombres 466 et 470.

Que ce soit le cas, c'est ce que suggère le fait que ces deux nombres ne concordent pas avec les données des règnes tant de la Bible que de Josèphe lui-même.

En effet, la somme brute des règnes des rois judéens depuis l'an IV de Salomon jusqu'à la chute de Jérusalem s'élève à

430 ans et 6 mois d'après le Livre des Rois.

410 ans, 6 mois et 10 jours d'après le Livre des Chroniques,

430 ans, 6 mois et 10 jours d'après Josèphe.

La différence du nombre des années provient de ce que *Rois*, XIV, 2, donne 29 ans de règne à Amasias, tandis que *Chroniques*, XXV, 1, lui en donne 9 ; celle du nombre des jours, provient de ce que *Rois*, XXIV, 8, donne 3 mois de règne à Joachim, alors que *Chroniques*, XXXVI, 9, lui donne 3 mois et 10 jours. On voit que Josèphe a suivi *Rois* pour Amasias et *Chroniques* pour Joachim.

D'où peut provenir le chiffre de 470 ans fourni par Josèphe, qui contredit et la Bible et lui-même ? Il est difficile de le dire avec assurance. Mais on pourrait supposer que ce chiffre était un chiffre traditionnel donnant, par exemple, la durée totale de la dynastie de David, depuis le temps où « les Judéens avaient des rois ». Car si à 430 ans on ajoute les 40 ans du règne de David, on obtient 470 ans, avec une erreur de 4 ans toutefois, puisque 430 ans représentent la somme brute des règnes judéens à partir seulement de l'an IV de Salomon.

Ayant faussement pris 470 ans pour la durée de la dynastie judéenne à partir de Salomon, on aurait obtenu 466 ans en retranchant les 4 années du règne de ce roi qui précédèrent la fondation du temple.

Cela revient à dire qu'on aurait eu en mémoire et transmis dans les écoles rabbiniques un nombre fixé par des chronographes, mais qu'à un moment ou dans un milieu donnés, on aurait fait erreur sur la période à laquelle il se référait. Josèphe l'aurait cité sans s'assurer, par un contrôle pourtant facile que la durée globale correspondait ou ne correspondait pas avec les chiffres de la Bible et les siens sur la durée des règnes.

Cette explication, d'ailleurs à demi satisfaisante, s'inpire de celle que propose le P. Kugler (*Von Moses bis Paulus*, pp. 510-511), mais le P. Kugler complique la sienne en y faisant intervenir l'estimation savante de la chronologie, qui ne semble pas avoir été dans les préoccupations de Josèphe. La même remarque est à faire au sujet de l'explication du P. Kleber (*Biblica*, 1921, pp. 204, 205), qui veut trouver dans le texte dee *Antiquitates Judaicae*, XX, 10, 1, une confirmation heureuse de son système, car, en suivant le principe du raccordement des règnes, ce n'est pas 40+40+40 qu'il faudrait ajouter pour les règnes de Salo-

mon, David et Saul, mais 39+39+39 (ou 40), puisque deux règnes qui se suivent chevauchent la même année.

Voici l'explication du P. Kugler. En appliquant, sur les chiffres des règnes *dans* les Chroniques le principe du chevauchement des règnes, comme 17 rois ayant régné plus d'une année succédèrent à Salomon on obtiendra pour la somme nette des règnes depuis l'an IV de ce roi : 410—17 = 393 ans. On ajouta à ces 393 ans 40 ans pour Salomon (alors que 36 ans du règne de ce roi sont déjà inclus dans 393) et 40 ans pour David, soit, au total, 473 ans, d'où, par une nouvelle erreur on aurait déduit 470 ans pour l'an IV de Salomon.

Ainsi :

473 ans correspondrait au début du règne de David à Hébron
466 ans correspondrait au début du règne de David à Jérusalem.
466 aurait été entendu de l'an IV de Salomon.
470 aurait été entendu du début du règne de Salomon.

II

RENAN HISTORIEN D'ISRAËL[1]

« La grâce, dit Pindare, la grâce qui fait toutes choses un miel aux humains, donne de l'autorité à l'erreur et fait croire l'incroyable... C'est la suite des jours qui discerne le vrai ».

S'il y a parmi nos contemporains d'hier un homme à qui conviendraient ces paroles, c'est Ernest Renan. Il a charmé toute une génération, et, aujourd'hui encore, il est pour beaucoup une sorte de demi-dieu. Pourtant, c'est avec quelque peine que ses admirateurs même réussiraient à indiquer les idées vraies dont son œuvre de pur intellectuel a enrichi l'esprit humain. Il a parcouru infatigablement presque toutes les avenues du savoir. Mais il y errait comme un promeneur curieux des ornements du parcours plutôt qu'il n'y marchait tout droit vers la vérité promise à qui arrive au terme.

Ces promenades sans but, ou plutôt sans hâte et sans espoir d'arriver jamais, beaucoup d'esprits d'alors les faisaient aussi. Renan décrivait les spectacles du chemin avec tant de charme qu'il fut le guide préféré ; on ne regarda même plus, on l'écouta. On aima cet auteur facile à comprendre, qui allégeait les consciences du fardeau de la religion, puis pour finir, de celui de la morale, et, à sa suite, une longue théorie de frivoles, d'indécis, de sectaires et d'aveugles s'avança dans les prairies en fleurs du dilettantisme. Mais des catastrophes sanglan-

1. Cette conférence composée peu après le centenaire de la naissance d'Ernest Renan a été publiée en décembre 1928, par le *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, comme hommage posthume à son dévoué collaborateur et secrétaire de rédaction. A travers les sévères mais justes critiques formulées, il sera aisé de découvrir le très haut idéal que Louis Desnoyers s'était fait de sa tâche d'historien. Les volumes de cette *Histoire* attestent avec quelle persévérance il s'est attaché à le réaliser et avec quel succès il a réussi dans une entreprise aussi ardue que passionnante.

tes, que le prophète n'avait pas su prédire, arrêtèrent enfin cette troupe d'égarés, qui comprit tard, mais pas trop tard, que la vie impose des devoirs et qu'il y a une vérité.

Ce réveil brutal a éclairci les rangs des sectateurs de Renan. Aux fêtes du centenaire de sa naissance, l'admiration avait déjà sensiblement reflué : on aime mieux, aujourd'hui, agir que rêver, et mieux savoir que connaître, et mieux posséder que chercher.

« La suite des jours » n'est pas encore assez longue pour que l'on puisse juger Renan avec une froide équité. Aussi, ayant à vous parler du dernier de ses ouvrages, qui n'est pas le meilleur de tous, l'*Histoire du peuple d'Israël*, je ne me flatte pas d'en faire ressortir *tous* les mérites et *toutes* les faiblesses. Ce serait faire œuvre assez inutile de correcteur d'un ouvrage déjà passé. Je voudrais plutôt, mêlant les redressements et les impressions, essayer de vous présenter d'abord le critique,puis le penseur, et enfin l'historien que Renan s'y montra.

I. — Le critique.

S'informer des textes, les recueillir tous, les comprendre, les appré ier, les disposer dans l'ordre où ils devront être mis en œuvre, c'est la première tâche de l'historien : toujours il sera un critique, et, de plus, il sera un philologue s'il utilise des documents écrits en une langue du passé.

Pour la partie philologique de son travail, Renan était assez bien préparé. Sans doute les documents égyptiens ne lui étaient connus que par un recours aux égyptologues, et il ne se souciait guère des documents assyriens, que d'autres que lui savaient déjà déchiffrer. Mais les textes hébreux, araméens et grecs lui étaient accessibles. Il fut même un sémitisant appliqué. Dès le séminaire, il avait été un élève remarquable d'un très docte hébraïsant, M. Le Hir. A vingt-quatre ans, en remaniant les notes de son maître, il avait présenté, pour le prix Volney, un mémoire volumineux sur les langues sémitiques. Huit ans après, il publiait une *Histoire*

générale des langues sémitiques, où, à la vérité, la philologie pure n'occupait pas une place envahissante ; mais qui présentait une synthèse, non sans mérite, quoiqu'elle fût prématurée, d'une partie notable du sujet. A trente-huit ans, il dirigeait des fouilles en Phénicie ; mais ce qu'il en rapporta de plus sensationnel, ce fut le roman trouble de la *Vie de Jésus*. Enfin, préparé à cette initiative et à ce labeur par de nombreuses notes parues dans des recueils savants, il publiait, en 1880, le premier fascicule du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, à propos duquel il écrivit un jour, sur un de ces morceaux de papier où il jetait des pensées fugitives : « De tout ce que j'ai fait, c'est le *Corpus* que j'aime le mieux ». Il sentait et il avouait, mais pour lui seul, que là, plus que partout ailleurs, il avait fait œuvre de savant.

De ces connaissances, qui apparaissaient, en ce temps-là, une nouveauté assez rare pour lui avoir ouvert, quand il n'avait que trente-trois ans, le sanctuaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Renan tirait vanité d'une manière prétentieuse et arrogante. A l'en croire, la philologie n'était pas seulement la rénovatrice de l'histoire, mais la réformatrice de la religion, et même l'éducatrice de l'humanité. Elle lui avait décillé les yeux, — il le prétendait ! — et montré que le ciel est vide ; il se drapait dans sa philologie ; il jetait la philologie à la face de ses contradicteurs, et faisait l'aumône de sa pitié à qui ne savait pas la philologie. Au vrai, la philologie n'est qu'une science préliminaire, un instrument de l'histoire. Renan en était assez maître, pour entrer en contact personnel avec une partie des textes qu'il devait expliquer ; mais il ne fut pas un de ces philologues hors ligne qui savent pénétrer le mystère des langues, découvrir leurs lois fondamentales et créer des théories linguistiques qui ne vieillissent jamais.

C'est avec un Sulpicien français que Renan avait appris l'hébreu ; ce sont les exégètes protestants d'Allemagne qui furent ses maîtres de critique. La Bible n'est pas un livre

tombé tout fait du ciel. L'inspiration divine ne lui a pas épargné d'être composée à la manière des ouvrages de l'Orient sémitique ; elle ne l'a pas garantie non plus contre les injures du temps, les caprices des lecteurs et l'inattention des copistes. Lui appliquer les règles de la critique, c'est simplement chercher à retrouver son texte original et à découvrir son mode de composition. En soi, cette double recherche n'est pas seulement permise ; elle est nécessaire pour l'intelligence exacte de la Bible ; et craindre que les livres saints dussent perdre quoi que ce soit à être lus d'un œil scrutateur, serait témoigner d'une foi mal assurée. Mais encore méritent-ils qu'on ne leur impose cet examen qu'avec respect, ou, si on ne leur reconnaît pas un caractère sacré, que du moins l'on ne se départisse pas, à leur égard, de la modération qui est de règle dans l'étude de tous les autres documents anciens.

Ce respect, cette réserve, Renan, à qui son incrédulité ne les inspirait pas, n'en pouvait guère contracter l'habitude dans le commerce de ses maîtres allemands. Si, du moins, il les avait imités dans leur application à lire les textes à la loupe et à fournir des preuves nombreuses, sinon toujours solides, de leurs assertions ! Mais, s'il ne croit pas à la Bible, il croit en ses professeurs de critique. « Les problèmes relatifs à l'histoire d'Israël, écrit-il dans sa préface générale, ont été agités avec une rare profondeur par MM. Reuss, Graf, Kuenen, Nœldeke, Wellhausen, Stade. Je suppose les lecteurs familiers avec les travaux de ces hommes éminents ». Cette supposition, flatteuse autant qu'ironique, est aussi gratuite qu'ingénieuse. Peut-être nombre de lecteurs, ainsi généreusement dotés de connaissances qu'ils ignoraient avoir, n'en furent-ils que mieux disposés à l'égard d'un auteur si poli et si bien informé. Mais, par malheur, en dévoilant les noms de ses oracles, Renan a trahi l'une de ses faiblesses : en matière de critique, il n'est resté qu'un élève docile et confiant. Sans doute, en suivant les méthodes germaniques et en profitant de leurs résultats, il le faisait à la française. De temps à

autre, il proteste contre la lourde précision de ses maîtres ; parfois, il s'émancipe jusqu'à froisser, sans le briser, le cadre rigide de leurs systèmes et, dans ses exposés, il ne manque pas toujours de nuancer ses affirmations et de dégager l'essentiel en lui rapportant l'accessoire. Mais on constate aisément qu'il n'a pas refait lui-même le travail critique préliminaire qu'il estimait si bien fait par d'autres. Son ouvrage repose sur des fondements à fleur de sol. Nulle part ne se découvrent ces substructions documentaires d'aspect rébarbatif, dont la vue jette les profanes dans un humble effroi, contente la curiosité exigeante des initiés, et donne aux uns comme aux autres l'impression du solide. Renan, cependant, était outillé pour édifier, comme soutien de son œuvre, des bases fermes et consistantes. Soit que l'âge l'eût détourné de ces travaux minutieux, soit qu'il se fût persuadé que ses lecteurs le croiraient sur parole, soit que l'appréhension d'une mort prochaine l'eût poussé à se hâter, il ne s'y appliqua point. Par suite, son ouvrage ne reposant que sur des textes superficiellement étudiés, reste lui-même, en dépit de son ampleur, assez superficiel.

Un texte historique peut être maltraité de trois manières : ou bien on n'en extrait pas tout ce qu'il renferme de sens, ou bien on lui prête un sens qu'il n'a pas ; ou bien on le rejette comme vide de vérité.

L'utilisation insuffisante des textes dépare trop souvent l'histoire d'Isra l de Renan. Lui qui savait analyser et pénétrer à fond une inscription phénicienne, comment a-t-il lu d'un œil presque distrait tant de textes bibliques ? Des faits que ceux-ci rapportent, il n'a guère retenu qu'un épitomé ; des doctrines qu'ils renferment, il n'a présenté que des exposés maigres, auxquels seules ses réflexions donnent parfois un peu de corps. Ce défaut est surtout manifeste dans l'étude des prophètes. Renan fait ressortir leurs tendances, politiques et religieuses, plus qu'il ne s'applique à tirer une doctrine de leurs idées. Il néglige de mettre en valeur leurs pensées

sur le messianisme, cet espoir tenace en un triomphe futur que les défaites présentes semblaient rendre impossible, et il a passé à côté d'un prophète comme Osée sans apercevoir l'émotion de cette âme tendre et triste qui avait déjà plus que pressenti l'ardeur de l'amour de Dieu pour les hommes.

Découvrir dans les textes ce qui ne s'y trouve pas ou amplifier ce qui s'y trouve, c'est là le sujet d'un reproche que s'attire à peu près tout historien. Mais, si l'œil du peintre distingue des nuances qu'un œil vulgaire ne voit pas, si l'oreille du musicien perçoit des harmoniques qu'une oreille non éduquée ne saisit pas, il faut passer à un professionnel de l'histoire d'avoir un esprit plus sensible que ne l'est celui du profane aux subtiles indications et aux rapports ténus des textes qu'il emploie. On ne reprochera donc pas à Renan d'avoir su, par exemple, décrire une situation générale à l'aide de petits faits particuliers et amené à se rejoindre des mouvements d'idées qui paraissent indépendants. Mais, quand il nous apprend que David était petit et légèrement obèse, ou que Jézabel, pour mourir en reine, mit sur sa tête des cheveux faux, comme la Bible elle-même ignore ces détails, il montre, aux dépens de son renom d'historien, une tendance singulière à la désinvolture à l'égard des textes.

Méconnaître, oublier les textes, c'est ne pas livrer à pleines mains les trésors de la Bible ; les retoucher, c'est les frelater ; mais c'est changer son or pur en un plomb vil que de s'acharner à les taxer de mensonge et d'erreur. Cette attitude méprisante, copiée sur celle des critiques allemands, Renan ne la prend nulle part avec plus d'assurance superbe que dans l'histoire des origines du peuple d'Israël. Pour lui, avant David, aucun fait n'est certain ; les patriarches, Abraham, Isaac, Jacob et ses fils ne sont que des figures inconsistantes ; de Moïse, on peut tout juste dire que son existence est probable ; Josué n'est qu'un nom ; Aaron n'a guère plus de réalité que Josué ; les Lévites, ces mendiants paresseux et faméliques, cette « lèpre d'Israël », ne sont qu'un vague emprunt à l'Égyp-

te ; les lois, les rituels du Pentateuque, n'ont vu le jour que successivement au cours de la royauté déjà fort avancée, de la captivité et des premiers siècles du retour ; toute l'histoire ancienne des Hébreux n'est qu'un rêve : idyllique avec les patriarches, épique avec Moïse et Josué, héroïque avec les Juges et Saül, et cette grandiose tradition qui fait de Moïse le fondateur de la nation hébraïque n'est qu'une invention tardive des prophètes et des prêtres. Ainsi, c'est l'histoire presque entière d'Israël qui prend un tout autre aspect. La base du passé lui manque ; son axe est violemment ramené vers les âges modernes qui, par une générosité d'imagination voisine de la fourberie, ont créé de toutes pièces la fable brillante de leurs origines.

Pour appuyer cette reconstitution singulière, Renan fait état des travaux critiques de ses maîtres ; mais sa confiance admirative l'empêche d'en voir les faiblesses, et notamment ce point que la critique allemande s'applique surtout à étudier les premiers livres de la Bible dans leur dernier état, sans se soucier d'y rechercher les nombreux éléments antiques que les siècles suivants n'ont fait que développer. Plus encore peut-être fait-il état de cette assertion, passée en axiome, que l'écriture n'était en usage ni chez les Cananéens, ni chez les Hébreux au temps où ils se rencontrèrent. Ainsi, il rejoint Voltaire, qu'il méprisait tant pour avoir manqué de sens historique, et, avec lui, il reste assuré que les Hébreux de Moïse et Moïse lui-même n'avaient été que des arriérés à peine sortis d'une barbarie ignorante.

Les découvertes épigraphiques et archéologiques, faites du vivant de Renan et depuis sa mort, ont infligé à ses théories un énergique démenti. Personne ne songe à lui reprocher d'avoir ignoré ce que son temps ne pouvait savoir. Mais s'il avait obéi au scrupule scientifique de mesurer ses affirmations aux limites de ses connaissances, de se référer consciencieusement aux données formelles de ses textes et de ne pas bouder, surtout peut-être parce qu'elle ruinait certaines de ses idées,

l'assyriologie qui naissait brillamment sous ses yeux, il aurait épargné à son ouvrage la tare d'une caducité prématurée. Lui qui versait si souvent dans la dangereuse prétention de prophétiser, comment n'a-t-il pas prévu que l'avenir ne tarderait point à éclairer d'une lumière franche ce que ses yeux à peine ouverts s'ingéniaient à distinguer dans une ombre opaque qu'il épaississait à plaisir ? Lui qui parlait volontiers de milliards et même de décillions de siècles, comment n'a-t-il pas entrevu que l'humanité, il y a trente-cinq siècles, était depuis longtemps entrée dans la civilisation et dans l'histoire ?

Mais il est sûr de lui, peut-être pas quand il pense, mais quand il imagine. Seulement, les faits sont des réalités qui, trop souvent, se jouent de sa fantaisie.

A l'exemple des Livres saints, il ouvre son histoire par un tableau de l'humanité primitive. Ses premiers hommes sont des brutes mal dégagées de leur gangue animale. Mais les vestiges humains qu'exhume aujourd'hui la préhistoire portent très souvent des marques de la religiosité et de l'intelligence de très anciens hommes, et l'on ne sait plus que penser au juste de l'état de leurs ancêtres.

Renan date du vingtième siècle l'apparition de la civilisation sémitique. Mais nous savons maintenant que, quinze siècles plus tôt, la Mésopotamie nourrissait et enrichissait une population laborieuse de pasteurs, d'agriculteurs, de pêcheurs et d'artisans, régis par des lois pleines de justice et d'humanité.

Renan soumet le nom d'Abraham aux tortures d'une philologie inventive pour arriver à le retrouver dans un certain *Pater Orchamus* que cite Ovide dans ses *Métamorphoses*. Mais ce nom se trouve déjà tel quel pour désigner un individu qui n'a rien de fabuleux, dans de documents babyloniens à peu près contemporains du premier patriarche.

Renan affirme, à l'encontre des textes bibliques, que Moïse n'avait rien écrit et même n'avait pas connu l'écriture Mais, si Renan s'était toujours laissé guider par une curiosité plus

confiante des moindres vestiges du passé, il n'aurait pas, un jour qu'on offrait au Louvre de petites briques couvertes de signes cunéiformes, déconseillé de les acheter ; les musées de Londres et de Berlin, plus sages ou plus entreprenants s'en rendirent acquéreurs : c'étaient plusieurs lettres d'une correspondance diplomatique échangée par les roitelets cananéens des XVe et XIVe siècles avant Jésus-Christ avec les pharaons d'Égypte. Ainsi, Renan avait tenu entre ses mains, sans la comprendre, la preuve matérielle que Moïse et Josué, qui furent peut-être les contemporains de ces roitelets, avaient pu, avaient dû, en leur prenant leurs terres et leurs villes, leur prendre aussi leur civilisation et, aussi intelligents qu'eux, ne pas se priver de l'usage de l'écriture.

Ce n'est pas seulement sous l'inspiration d'une critique partiale des textes de la Bible que Renan s'est ainsi trop souvent fourvoyé. Il aurait évité certaines reconstitutions historiques ruineuses si, historien de l'antiquité, il avait apprécié avec plus de justesse la valeur documentaire d'une autre source d'information, toujours abondante dans les histoires anciennes ; c'est à savoir la tradition.

La tradition ! Pour nous, modernes, elle se fond dans les écritures dont nous sommes saturés. Pour les anciens, c'était un ensemble de souvenirs oraux, toujours vivants, la raison d'être et le patrimoine d'un sanctuaire, l'explication d'une coutume ou d'une fête, l'histoire d'un tombeau visité et vénéré de génération en génération, la gloire d'un clan ou d'une tribu, l'origine des privilèges d'une caste ou d'une confrérie religieuses. Chaque anniversaire en précisait la mémoire et en ravivait la vie. L'ancien n'était pas un liseur ; mais il aimait parler, raconter, interroger. Plus que d'un monothéisme imaginaire, la tente du pasteur, à l'entrée de laquelle on s'accroupissait pour savourer d'interminables palabres dans la majesté des nuits étoilées, était la fidèle gardienne des plus vieilles traditions. Et quand ces souvenirs des ancêtres se mêlaient à la religion, dans ce milieu antique où les innova-

tions rituelles étaient des sacrilèges, où, entre un peuple et tous les autres peuples, la religion dressait d'infranchissables barrières, les souvenirs religieux gardaient une fixité presque inviolable, qui doit être pour l'historien un des garants de leur véracité.

Comment Renan n'a-t-il pas su saisir ce caractère des époques anciennes ? N'avait-il donc pas lu ou pas compris la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, ce livre révélateur qui devrait servir d'introduction à l'étude des histoires du passé ? Fustel de Coulanges, qui était un incroyant aussi, y avait montré, peut-être il est vrai avec un peu d'esprit systématique, mais du moins avec le seul secours de textes fouillés à fond, la ténacité des premières idées religieuses et la vitalité des institutions qui en dérivaient. Ce qu'il y dit des peuples de race aryenne convient, avec les modifications qui s'imposent, aux peuples de race sémitique. A qui en posséderait la doctrine, on peut promettre à coup sûr de vraies jouissances intellectuelles dans la lecture de la Bible elle-même.

C'est ainsi, pour citer deux exemples, que Fustel nous aide à connaître l'importance du rôle de Moïse, que Renan a méconnu, et la nécessité de la religion nationale, qu'il a, j'oserai dire, vilipendée.

Que disent et les récits et les traditions bibliques, de Moïse ? Qu'il a groupé les tribus hébraïques en un corps de nation et leur a imposé au Sinaï la religion exclusive de Yahwè. Quand Renan pousse la générosité jusqu'à admettre que Moïse a probablement vécu, il ne voit pas qu'il supprime à peu près le facteur essentiel qui a dû provoquer la réunion des tribus. Celles-ci, tout en étant liées par les liens lointains d'une origine commune, vivaient encore beaucoup de leur vie individuelle ; chacune ou peut-être déjà des groupes, parmi elles, possédaient des souvenirs particuliers, des fêtes particulières, vraisemblablement même un ou des dieux particuliers. A ce particularisme, la confédération qu'elles forment au Sinaï substitue des liens nouveaux ; ces liens

n'ont de solidité que dans la mesure où ils sont noués par une religion qui devient celle de tous les confédérés, et cette religion ne peut prescrire que le culte d'un dieu si nécessairement exclusif que l'on se retranche soi-même de la confédération si on le renie, et que l'on en fait partie pourvu qu'on l'adore, même si l'on n'est pas du sang d'Abraham et de Jacob. Qui pourrait croire avec Renan qu'une œuvre pareille à la naissance violente d'un peuple nouveau, a pu tout d'un coup apparaître sans qu'aucun homme, sans qu'aucun génie plutôt, n'ait pris en main la direction de ce laborieux enfantement ? Et, au contraire, qui ne comprendrait maintenant les scènes du désert telles que nous les raconte la Bible : la révélation du dieu de la confédération ; la promulgation des lois qui régiront les confédérés ; les confédérés, marchant comme un seul homme, tant que le dieu de l'alliance les protège et les nourrit et menaçant de se débander pour retourner en Égypte dès qu'il semble les laisser mourir de soif et de faim ? Lorsque une idée présentée par la Bible, même pour les plus anciennes périodes de l'histoire, explique aussi bien qu'ici les faits qu'elle nous a conservés, il ne peut y avoir le moindre doute que c'est elle qui dit la vérité et qu'il faut la suivre plutôt qu'une critique aveugle et rétive qui nie des faits qu'elle ne comprend pas ou qui n'explique point le résidu de faits qu'elle admet encore.

Voilà quelques exemples des résultats funestes d'une critique trop souvent dédaigneuse des textes et des traditions. Elle en vient, faute de vouloir les admettre, à ne pas comprendre un passé qui ne cadre pas avec ses propres idées, à refaire l'histoire en la dénigrant ou en la vidant de sa signification antique, et à traîner, à travers toute une reconstitution du passé, l'interprétation viciée de son contresens initial.

II. — Le penseur

Un conseil municipal d'Issy a naguère décerné le nom de « Ernest Renan, philosophe français », à la rue qui longe le

séminaire de philosophie, dirigé par les Messieurs de Saint-Sulpice. Ces socialistes voulaient ainsi rendre un hommage moqueur à cette pieuse maison où Renan perdit la foi, et un hommage admiratif à ce savant homme qui les avait comparés aux prophètes d'Israël. Mais, malgré ce verdict plus généreux qu'autorisé, Renan n'est pas un philosophe : il n'a pas créé et, sans doute, il ne possédait point dans l'esprit un corps de doctrine harmonieusement organisé qui lui eût mérité ce noble titre. Il était plutôt un penseur, penseur curieux dont l'intelligence, remarquablement active et fine, réfléchissait sur tout ; penseur délié qui mariait le sentiment et la raison ; penseur captivant et décevant tour à tour par les ondulations gracieuses et les brusques replis de ses pensées insaisissables ; penseur parfois presque puissant par l'ampleur de ses vues générales sur les grands mouvements de la pensée humaine.

C'est, pour une bonne part, grâce à ces qualités que Renan a su faire lire ses ouvrages d'histoire. Il y enveloppe les souvenirs du passé de réflexions qui les insinuent dans l'esprit du lecteur moderne le plus étranger à l'antiquité. Il fait appel à une psychologie vivante pour rendre intelligibles ces anciens, qui étaient si différents de nous par leur temps et leur race, mais si semblables à nous par leurs sentiments d'hommes. Il mêle à tout des effusions morales, des confidences désabusées, de poétiques rêveries, des boutades d'ironie et d'admiration, de scepticisme et de piété, de sympathie et de rancune, qui surprennent, plaisent, déroutent ou révoltent, mais qui, en fin de compte, lui ramènent l'attention jusque dans les sujets les plus arides. On est presque toujours pris au piège d'un étonnement perpétuel.

L'étonnement, cependant, touche parfois presque à la stupéfaction. Renan pensait-il que ses lecteurs, trop peu instruits ou trop frivoles, ne le suivraient pas s'il s'enfermait rigoureusement dans l'exposition d'un passé lointain ? Croyait-il que, de siècle à siècle et de peuple à peuple, l'histoire ne fait jamais

que recommencer ? Ne cédait-il point à la dangereuse faiblesse de se montrer sans cesse ? Toujours est-il que son *Histoire du peuple d'Israël* prend souvent un aspect imprévu par l'apparition de personnages, d'idées et de tendances de temps modernes. On lui en faisait un reproche. Mais il ne souffrait guère la critique. Dans la préface de son tome III, il traite poliment de « rhéteurs » — pourquoi de « rhéteurs » ? — ceux qui ne goûtent point ces rapprochements intempestifs, et, comme pour se venger d'eux, accumule, dans ce troisième tome, les réminiscences les plus inattendues. On voit ainsi surgir, à côté d'Ezéchias, de Jérémie et de Nabuchodonosor, parmi le mouvement prophétique, la captivité et le retour de l'exil, l'alliance franco-russe et le goupillon de saint Éloi, Kant et l'impératif catégorique, les jésuites et la congrégation, l'armée du salut et les autodafés, l'Institut et le Collège de France, Charles X et la coterie cléricale, l'artillerie et les matières explosibles, le diocèse de Paris et l'inquisition dominicaine, saint Louis et Louis-Philippe, les Peaux-Rouges et le 16 mai, les *Châtiments* de Victor Hugo et les déportés de Nouméa, M. le comte de Chambord, le phalanstère de Fourier et Félix Pyat, doublé d'un jésuite implacable. Ce n'est pas tout encore. Ces évocations fantastiques sur la scène où se déroule l'émouvante tragédie judéenne, ne durent que l'instant d'un éclair ; des personnages remuants s'y montrent plus souvent et demeurent plus longtemps : ce sont les socialistes. Comment comprendre les prophètes si l'on n'a vu des socialistes ? Le Deutéronome ne renferme-t-il pas « la première apparition du socialisme » ? Le prophète Amos n'a-t-il pas écrit le premier article de journaliste intransigeant ? Jésus ne fut-il pas semblable à un chef socialiste ? Et dans les oracles, assez incohérents du reste, qui terminent cette Histoire, à côté du judaïsme et du christianisme, Renan ne dresse-t-il pas le socialisme ?

Toutes ces pensées, qui amusent ou qui agacent le lecteur, selon ses dispositions d'esprit, défigurent l'histoire en y lais-

sant des taches trop voyantes. Elles jurent d'ailleurs avec les pensées graves que comportait un grave sujet.

Car c'en est un que l'histoire d'Israël, non pas pour l'importance politique de ce peuple : elle fut médiocre en raison du peu d'étendue de son territoire, mais pour l'importance religieuse de cette nation qui adora le Dieu unique que nous aussi nous adorons. Le monothéisme des Hébreux constitue pour tout esprit réfléchi un problème écrasant. Pourquoi, quand tous les peuples antiques croyaient en plusieurs dieux ou même encombraient leur Panthéon d'une foule de divinités, Israël a-t-il seul connu le culte d'un seul Dieu ? De ce fait considérable et extraordinaire, il faut déterminer la cause. Renan ne s'est point dérobé à cette tâche. Il s'y est même appliqué, et, s'il y croyait vraiment, son explication, esquissée, développée, discutée et enfin proposée comme décisive dans le premier volume de son *Histoire*, devait lui tenir beaucoup à cœur. Hélas ! si son goût pour les idées générales et son obstination d'argumentateur retors s'y déploient jusqu'à l'excès, il n'y a pas donné, tant s'en faut, la mesure d'un savant, précis dans l'estimation des détails et mesuré dans les formules de ses conclusions. Lorsqu'on parle encore aujourd'hui de sa théorie, on la traite, avec quelque aménité dédaigneuse, de « paradoxe spirituel », et l'on passe. Aussi ne m'y arrêterais-je point, si elle ne permettait, puisqu'il s'agit de juger un historien, de toucher du doigt ses embarras et ses partis pris.

Renan ne fait pas difficulté d'admettre que le monothéisme des Hébreux est un fait capital dans l'histoire de l'humanité. Mais de même qu'on n'explique point le génie artistique de la Grèce ni le génie impérialiste de Rome par des raisons d'ordre surnaturel, puisque le surnaturel n'existe point, de même on trouvera dans des raisons d'ordre naturel l'explication du monothéisme hébreu. Le peuple hébreu représente la réussite, si l'on peut dire, de la race sémitique. En lui s'est toujours conservé un instinct du Dieu unique qui s'était

merveilleusement épanoui dans la vie de la tente. Les patriarches en donnèrent l'expression la plus simple dans les temps antiques ; Moïse la gâta par sa religion nationale ; mais les prophètes parvinrent à ramener le monothéisme patriarcal dans le yahwéisme national, et à créer ainsi une religion qui pouvait convenir à tous les hommes.

A la vérité, on ne voit pas bien, tout d'abord, pourquoi les Hébreux furent plus dociles que les autres Sémites à cet instinct de leur race commune. Car s'il y a un fait bien établi par l'histoire, c'est que tous les autres Sémites, Phéniciens, Cananéens, Moabites, Araméens, Babyloniens, Assyriens, Ethiopiens et même Arabes d'avant la conversion au VIIe siècle de notre ère, furent de fort zélés polythéistes.

— C'est vrai, dirait Renan, mais vous m'objectez surtout des Sémites devenus sédentaires ; c'est des Sémites nomades que je parle, des Sémites restés fidèles aux premières traditions de la race, avant qu'elle ne fût contaminée par le contact des autres peuples, qui, eux, étaient polythéistes d'instinct, et par le service de la terre, qui réclame trop d'interventions extérieures à l'homme pour ne pas engendrer le polythéisme. Le Sémite nomade, à contempler sans fin l'immuable immensité du désert, devait concevoir le Dieu unique. Ne savez-vous donc pas que « le désert est monothéiste ».

— Non, monsieur Renan, répondrons-nous, nous ne le savions pas. De quel désert voulez-vous parler ? Sans doute pas du désert du Sahara, qui, lui, est polythéiste ; et peut-être pas même du désert d'Arabie, qui, avant Mahomet, ne l'était pas moins. Du reste, ajouterons-nous, le nomadisme dans le désert n'est pas réservé par un décret de race aux seuls Sémites. Ne pensez-vous pas qu'il y eut sans nul doute des Aryens qui, eux aussi, furent des pasteurs nomades dans des déserts immuables, et qui n'ont pourtant pas découvert pour cela l'idée monothéiste ?

— Que puis-je savoir d'Aryens nomades des âges primitifs ? riposterait Renan. Même nomade, l'Aryen, vous pouvez m'en

croire car il me plaît beaucoup, n'aurait pas inventé le monothéisme. Ce qu'il a fallu pour faire éclore cette fleur unique, c'est le Sémite dans le désert. Les anciens Sémites nomades étaient monothéistes.

— Vous l'affirmez, Monsieur Renan, mais que savez-vous des anciens Sémites nomades ? Nous lisons, non sans plaisir, le tableau que vous avez tracé d'eux aux premières pages de votre histoire. Mais, dites-nous, où en avez-vous trouvé les traits ? Ou plutôt nous vous le dirons. Vous les avez tous pris dans la Bible. Car, pas plus que nous, vous ne connaissez d'autres Sémites nomades primitifs que les patriarches de la Bible. Et ainsi, par un procédé bien fâcheux,— c'est le moins qu'on puisse dire,— nous ayant annoncé que vous alliez faire revivre devant nos yeux les Sémites du désert en général, vous ne nous les décrivez que d'après une seule de leurs innombrables familles et bien que ceux-là nous apparaissent comme polythéistes dès qu'ils entrent dans l'histoire, vous n'hésitez point à les faire monothéistes parce que cette seule famille l'était. Sans preuves ou plutôt contre la vérité des faits, vous transformez un cas particulier en état universel ; de l'exceptionnel vous faites l'habituel ; d'une famille à part vous déduisez la condition normale d'une race entière. Pourquoi ? Si ce n'est qu'en généralisant de la sorte vous prétendez enlever toute sa valeur à un fait extraordinaire, et qu'en parant les autres Sémites d'un privilège, devenu par vos soins commun à toute la race, vous dépouillez insidieusement Israël de son privilège unique.

C'est que, en effet, le désir d'expliquer sans une intervention divine le miracle du monothéisme hébreu était au principe de cette théorie des Sémites nomades, déjà branlante quand Renan l'édifia et, depuis lors, tombée en ruine. On voudrait croire que ce souple penseur en eût aperçu ou pressenti la fragilité. Mais son rationalisme acharné lui fermait toutes les perspectives sur un divin réel ; et il aimait mieux s'engager dans une impasse et y rester obstinément plutôt que d'ad-

mettre que sa raison d'homme connaissait la limite et qu'il existait un Etre supérieur à lui qui eût pu l'aider à la dépasser.

Comme le libre-penseur d'estaminet, cet esprit délicat affirmait volontiers que son incroyance le tirait très haut du commun des hommes. Et ce n'est pas simplement à l'égard des pauvres esprits dénués du sens critique qu'il se sentait une sorte d'aristocrate de la pensée ; en face de ceux qui pouvaient s'occuper de l'histoire d'Israël en croyant à la possibilité des interventions providentielles, il affichait sa supériorité d'historien plus impartial et plus véridique parce qu'il n'y croyait pas. A l'en croire, rien ne préparerait aussi bien que l'apostasie à faire une étude sincère de la religion que l'on aurait reniée, et ce serait, je cite ici ses termes, une « condition de la grande histoire » que « pour bien faire l'histoire d'une secte, d'une école, d'une Église... il n'en faut pas faire partie ».

Renan se décernait ainsi un titre d'incomparable historien religieux, sans mesurer au préalable l'exactitude du principe qu'il avançait. Car ce principe, qui qualifie l'incroyant pour l'histoire des croyances, sera-t-il valable aussi pour tous les autres cas ? Un savant n'exposera-t-il bien son hypothèse qu'à dater du jour ou il n'y croira plus ? Ne parlera-t-on jamais mieux de sa patrie qu'après l'avoir trahie ? et un poète devra-t-il, pour chanter son amour, attendre l'heure où il aura volé vers une autre beauté ?

Mais même à supposer que ce principe de l'incroyance nécessaire soit plus qu'un paradoxe, quel avantage Renan pouvait-il retirer de le réaliser en lui ? La philologie, science préliminaire de l'histoire, n'a pas de religion, car, détail piquant, à propos duquel nous dirons avec Renan : «O divine comédie !» le directeur du *Corpus*, qu'avait fondé Renan, est aujourd'hui un prêtre. La critique, cette sentinelle de l'histoire, n'a pas non plus de religion, car nombre de savants furent ou sont des croyants, ont publié ou publient des travaux critiques au regard desquels les essais de Renan n'étaient que jeux d'enfant. La construction historique, dont je parlerai plus loin,

n'a pas non plus de religion : c'est une œuvre de synthèse où l'historien n'a qu'à mettre en œuvre ses talents naturels d'ordonnance, de clarté, d'expression. Reste la pensée directrice. Incroyante chez Renan, elle lui conférerait d'emblée le sens de l'histoire, que, croyante chez nous, elle nous refuserait.

Assurément, on peut écrire l'histoire d'une religion sans croire à sa vérité. C'est le cas lorsqu'on étudie les religions païennes : à leur égard, nous sommes des incroyants. Qu'y gagnons-nous ? Il me semble que toutes nos études, viciées par cette lacune originelle, ne sont guère, en fait, que des travaux d'érudition : nous dénombrons les dieux et les déesses, nous détaillons leurs attributs et leurs vertus, nous racontons leurs aventures, décrivons leurs autels, esquissons leurs cultes, essayons de pénétrer leurs mystères. Mais l'âme de la religion, ce dont vivaient d'innombrables fidèles, qui de nous se flatterait de l'avoir saisie ? Il manque la foi dans nos livres, ou, si nous arrivons à nous faire une foi factice à force d'imagination et de sentiment, nous ne sommes qu'à moitié rassurés sur la valeur de notre restauration. Nous ne le sommes à peu près plus du tout, si, quittant notre étude, nous relisons Homère ou Eschyle. L'*Iliade* ou *Prométhée enchaîné* rendent un tout autre son religieux ; là, une mélodie chantante berce notre esprit de ses modulations gracieuses ; ici, un chant mâle nous étreint et nous dompte par sa rudesse. Essayons de les redire : nous n'en répétons que des bribes, comme ferait un écho inintelligent et capricieux.

Pourquoi l'incrédule ne serait-il point frappé de la même impuissance si, au lieu du paganisme, c'est le monothéisme d'Israël qu'il étudie ? Les conditions sont les mêmes ; la médiocrité du résultat ne sera-t-elle point pareille ?

Renan, cependant, avait ici un avantage dont il faisait état : il ne croyait plus quand il écrivait son *Histoire du peuple d'Israël*, mais autrefois il avait cru. Comme il entendait les cloches de la ville d'Ys engloutie par la mer, ne goûtait-il point encore les pieuses mélopées des psaumes chantés à un Dieu qui n'était

plus rien pour lui ? Peut-être. Mais il se flatte ou il s'abuse quand il parle, avec une douce émotion littéraire, de la foi de sa jeunesse. Jamais Renan n'avait mis autant d'ardeur à croire qu'il mi d'obstination à ne pas croire. On reste rêveur sur la vérité passée, sinon sur la sincérité présente de ses effusions rétrospectives, quand tombe pour la première fois sous les yeux ce petit mot froid et décisif : « indifférent », qu'on voit sur son bulletin d'élève de troisième à l'École ecclésiastique de Tréguier, en face de la rubrique :« Conduite à l'église ». Indifférent à Tréguier, déconcerté à Saint-Nicolas-du-Chardonnet, discuteur à Issy, Renan perdait-il une conviction profonde quand il perdit sa foi au séminaire de Saint-Sulpice ? Quand il argüe de cette foi perdue pour prétendre qu'il comprenait mieux que nous la religion de l'Ancien Testament, il ne fait, comme à son habitude, qu'ériger en principe général nécessaire la condition particulière de son cas personnel.

Aussi ne paraît-il point sérieusement contestable que le croyant qui adore le même Dieu qu'adora Israël se trouve en une situation plus favorable pour parler de cette religion hébraïque, que son christianisme continue. Sans doute il demeure aux prises avec les difficultés que lui crée son esprit moderne dans l'intelligence d'une antiquité lointaine de lui par le temps, la race, la langue, la civilisation et même, dans une mesure notable, par la religion même. Mais ce que l'Hébreu balbutiait des mystères de Dieu, ce qu'il essayait de mettre dans son culte de soumission et d'offrande de soi, ce qu'il voulait exprimer dans sa prière d'humiliation, de confiance et déjà même parfois d'amour, le chrétien, ne le saisit-il pas sans peine, comme un homme mûr devine et achève les pensées et les mots d'un enfant, parce qu'il possède une vérité plus pleine et plus étendue, mais qui est encore la même vérité ?

Pour entendre à quel point Renan s'illusionnait sur la vertu historique de son incroyance, il suffit, après avoir lu son *Histoire*, de relire la Bible. Comme dans nos études sur le paganisme, ici encore, de Renan à la Bible, le son rendu est tout

autre : on ne s'y reconnaît plus ; on se sent fourvoyé. C'est que d'une histoire pénétrée d'une foi religieuse sincère et vraie Renan, penseur incrédule, a prétendu faire une histoire pénétrée d'une foi vaine et trompeuse. Et lorsque, par la plus impertinente équivoque, il laïcise la piété et en désaffecte le vocabulaire pour orner sa sentimentalité d'une onction sacrilège, il montre trop qu'il a su usurper des formules parce qu'il jouissait de leur beauté, mais qu'il n'a pas su s'en assimiler le sens parce qu'il en rejetait la vérité.

III. — L'historien

Les textes étant bien compris, grâce à une critique appropriée et à une interprétation exacte du contenu de chacun et des rapports de tous, il reste à s'en servir comme de matériaux pour édifier la construction qu'est une histoire. Ce travail laborieux mais intéressant met en jeu toutes les qualités de l'historien, tous ses talents, s'il en a : ici ce n'est plus un érudit, c'est un homme qui se révèle. Presque autant que la restitution d'un passé disparu, l'historien offre, en effet, à qui sait lire, son intelligence et son âme. S'il rend la voix à des textes muets, redonne la vie à des morts, renouvelle le conflit des idées oubliées, ce souffle de résurrection qu'il fait passer sur le silence, la mort et l'oubli, n'est qu'une émanation de sa propre pensée. Il est un créateur. Aussi l'histoire, qui est une espèce de science par sa préparation, devient-elle une manière d'art par sa réalisation.

Renan, s'il fut un savant honorable, fut plus encore un grand artiste. Peut-être même, à partir du voyage qu'il fit en Italie, quand il avait vingt-sept ans, l'art devint-il son grand attrait, l'âme de sa production littéraire et, à de certaines heures, l'arbitre capricieux de ses jugements. Il ne l'avait pas renié, quand, sur le déclin de sa vie, pour revenir à son « vœu de nazaréen », après l'avoir oublié avec *Le Prêtre de Némi* et *L'Abbesse de Jouarre*, il s'astreignit à écrire son *Histoire du*

Peuple d'Israël. De fait, à la voir dans son ensemble et d'un peu loin, elle présente l'aspect d'un édifice achevé et grandiose. Mais,— et quoiqu'il y ait à cela quelque noblesse,— elle est l'œuvre d'un veillard ; dans ses derniers chapitres l'effort suprême d'un homme qui aperçoit la mort : l'architecte ne pouvait déjà plus édifier un dernier chef-d'œuvre.

Le style, ce style même sans quoi Renan n'aurait pas été ce qu'il fut et qu'il est resté, porte des traces de décadence. Sans doute il pare encore maintes pages de sa grâce légère et souple; il en anime encore d'autres du rythme pressé d'un enthousiasme digne, et sur d'autres, il jette encore une négligence trop recherchée pour n'être pas un peu perverse. Mais, ailleurs, il est sans sève, desséché, tombant en poussière de phrases, ou bien il se relâche et s'étire, il s'émaille de mots hébreux ou laisse échapper des expressions triviales qui ne sont pourtant pas sans équivalents dans le français châtié, il atteint une simplicité monotone de syntaxe, qui trahit la fatigue, ou il en suinte une aigreur haineuse qui n'est plus du bon ton.

La composition générale, à la considérer dans le détail, n'est pas aussi harmonieuse qu'on eût pu l'attendre d'un dévot de la déesse aux yeux bleus qu'il adorait sur l'Acropole. Le plan d'ensemble suit la trame naturelle de l'histoire ; mais au lieu de le voir supporter un édifice élancé, à la silhouette bien découpée et fière, où l'air circule, où la lumière se joue, une série longue et un peu lourde de chapitres trop courts et trop inégalement achevés n'éveille plus guère que l'idée d'une suite de métopes dont ni les proportions, ni l'intérêt ne s'équilibrent.

Aussi l'impression générale que laisse une lecture suivie n'est-elle pas celle d'un art très pur. Sur presque tout l'ouvrage flotte une brume diaphane, il est vrai, mais que l'on aperçoit, qui gêne une vue distincte et qui jette dans un vague malaise parce qu'on y sent traîner on ne sait quoi de malsain. Presque toujours on est interressé ; souvent on est captivé. Pourtant, en fermant le dernier volume on ne garde pas une image nette

ni une idée précise de ce qu'on a lu. Du oui et du non, du pour et du contre passent et repassent devant l'esprit : on voudrait relire ou refaire le livre pour y voir enfin clair. Quelle différence avec nos classiques du XVIIe siècle ! Renan possédait, sinon la noblesse, du moins la pureté de leur vocabulaire ; il n'avait pas la clarté de leur intelligence. Lisons une page de Bossuet, de Racine, de Pascal ; il en rayonne une lumière splendide où l'idée apparaît dans l'éclat de sa vérité ; nous allons à elle, nous l'embrassons, nous la comprenons par le jeu le plus naturel de nos facultés, sans autre effort que le respect de l'attention, et notre âme s'en trouve élevée, ennoblie, contentée. Renan, lui, trompe notre attente ; il nous laisse incertains, mécontents, mal satisfaits. Il promettait beaucoup et il donne peu de chose ; il s'empressait de droite et de gauche et il ne fait presque rien ; il leurre et ne rassasie pas.

Bien peu de livres d'histoire laissent ainsi l'âme du lecteur dans cet inquiet désenchantement. Si c'est là comme un triste privilège de Renan historien d'Israël, la faute n'en est-elle pas bien plus à Renan qu'à son sujet ?

Oui, sans nul doute, et les raisons en sont assez apparentes. Les unes viennent de son attitude critique, dont les faiblesses ou les inconséquences finissent, en s'accumulant, par impressionner d'une manière plus ou moins sentie, l'esprit le moins préparé aux précisions que la critique réclame. D'autres découlent de ses dispositions de penseur : l'histoire d'une religion qui a fait d'Israël un peuple unique et qui s'est ensuite imposée aux peuples les plus divers, n'offre pas seulement un intérêt de curiosité aux esprits réfléchis ; elle réclame d'eux l'adhésion de leur foi. Écrite par Renan, elle froisse ou trouble ceux qui croient ; je ne sais si elle peut paraître assez solide à ceux qui ne croient pas pour les rassurer dans leur incroyance et les y affermir.

Plus encore que les défaillances du critique, que les erreurs et l'incroyance du penseur, ce sont peut-être les défauts de l'historien qui déplaisent au lecteur.

Il en est d'accidentels, tenant à la difficulté même d'une histoire où, tantôt la pénurie et tantôt l'abondance des textes arrêtent ou compliquent la synthèse, ou bien tenant encore à l'âge avancé de Renan, pressé de terminer son œuvre avant de quitter la vie. Ces défauts, nous les lui pardonnerons. Mais il en est un autre, grave, capital celui-là, qu'on ne saurait laisser dans l'ombre, parce qu'il vicie l'esprit même de l'histoire : c'est que Renan, historien d'Israël, n'a pas su assez s'oublier dans son œuvre.

Il n'ignorait pourtant pas que le premier devoir pour l'historien qui prétend faire revivre un peuple disparu et restaurer une civilisation emportée par le temps, c'est à la fois de devenir le contemporain de ce passé pour le comprendre et de rester un moderne pour le juger. Ce dédoublement malaisé, Renan, poète et penseur, avait su d'abord l'accomplir avec mérite. On trouve dans ses premiers écrits des pages merveilleuses où l'on sent frémir la vie tourmentée des vieux âges. Une sympathie plus sensuelle qu'intellectuelle lui révélait les imaginations enfantines, les terreurs folles, les palpitations haletantes de ces âmes antiques, encore serves d'une Nature qu'elles redoutaient et qu'elles aimaient. et l'on devinait en lui, à son style plus ailé, le contentement subtil d'avoir su se dépouiller un instant de lui-même pour animer sa pensée par l'âme d'un primitif.

Cette abnégation raffinée de l'historien véritable, Renan, gâté par l'habitude de « caresser sa petite pensée »,ne devait plus guère être capable de se l'imposer, lorsqu'il écrivit son *Histoire d'Israël.* A vrai dire son ouvrage est à peine une histoire. Que ne l'a-t-il intitulé « Considérations » ou mieux « Variations sur les petitesses et les grandeurs du Peuple d'Israël ! »

Sans doute, car il eut du talent jusqu'au bout de sa vie, Renan a laissé dans ses cinq volumes des pages écrites de sa bonne manière. On goûtera, pour leur tenue littéraire et leur justesse historique, les tableaux d'ensemble où il dépeint une situation générale. Encore qu'il y cède peut-être trop à son penchant pour la généralisation, et que cela l'entraîne à effacer

parfois une part du pittoresque des traits qu'il accumule, il excelle à dessiner ces perspectives de fond sur lesquelles, avec un relief proportionné à leur rôle, les personnages historiques viendront se profiler. Il n'est pas moins heureux dans ses appréciations littéraires sur les textes bibliques ; il en a comparé les plus anciens avec *l'Iliade* et *l'Odyssée* en des termes qui montraient qu'en lui le lettré valait amplement le philologue. Toutes les fois qu'il a rencontré, au cours de son exposition, des idées qui étaient les siennes ou qu'il y pouvait ramener en sollicitant le texte plus ou moins doucement, il les a présentées avec âme, parfois avec feu : un Isaïe, un Jérémie, plus encore les Psaumes et plus que tout l'Ecclésiaste, lui ont ainsi fourni des occasions de justifier, dans une mesure pourtant variable, sa renommée de restaurateur du passé.

Mais à côté de pages hardies et justes, où règne, pour notre satisfaction, la belle sérénité de l'historien absorbé par la grandeur et l'intérêt de son sujet, il y en a trop, car c'est la majorité, où Renan paraît avec la plus désagréable indiscrétion. Il y est sans cesse à critiquer les doctrines qu'il expose, à juger les faits qu'il raconte, à dénigrer les hommes qu'il dépeint, et, qui pis est, à se moquer souvent et toujours à trancher de l'homme supérieur. On aimerait cependant ne pas subir constamment cette présence encombrante d'un guide importun, dont les propos déplacés semblent vouloir bafouer votre désir de connaître et violenter l'initiative de vos appréciations.

A ne pas s'oublier davantage, Renan ne fatiguait pas seulement le lecteur sérieux. Il en arrivait à ne plus trouver assez d'intérêt ou de valeur à son sujet dès que celui-ci ne favorisait pas sa mise en scène personnelle ou heurtait trop ses manières de voir. Aussi son ouvrage présente-t-il des parties sacrifiées et des jugements injustes.

A peu près toute la partie narrative de l'histoire d'Israël est lamentablement traitée. Non pas que l'on n'y suive la série des événements. Mais quand on sait que Renan avait à sa disposition les récits de la Bible, admirables de vie, de pittoresque,

de relief, et que lui-même savait admirablement narrer, on reste déçu à l'extrême à voir ce qu'il a fait de ses modèles et de son talent. Dans son dernier volume, il se trouve des récits bien menés, tels ceux qui sont consacrés à Hérode le Grand : peut-être les avait-il rédigés autrefois quand il écrivait ses *Origines du christianisme*. Mais nos récits de l'histoire sainte, ces pages merveilleuses qui ont suscité mille chefs-d'œuvre plastiques, qui ornent nos imaginations de leurs tableaux d'une simplicité si noble qu'elle en devient classique, et qui émeuvent notre sensibilité par l'étrange vigueur des sentiments qu'y éveillent une Débora et un Samuel, un David et un Jérémie, un Néhémie et un Judas Macchabée, ces récits, dont la vérité historique est indiscutée, que sont-ils devenus chez Renan ? De petits récits succincts, des résumés secs, composés en phrases menues sans articulation ou seulement articulées par les reprises entrecroisées des mêmes sujets ; la couleur biblique y est passée ; le détail vivant, souvent omis ; et la note antique, accusée parfois avec intention, pour que ressorte mieux sa bizarrerie ou sa rudesse.

De la rudesse, il y en avait beaucoup chez ces anciens Israélites. Renan, qui rappelle un peu fréquemment dans son *Histoire* qu'il est un homme bien élevé, ne pouvait pas les sentir, si je puis m'exprimer ainsi. Nulle part peut-être autant que dans ses jugements sur ces anciens, il n'a davantage oublié qu'il était un moderne. Quand il avait à dépeindre leurs mœurs parfois farouches, leur esprit astucieux, leur piété sincère mais intéressée, et s'il était nécessaire, leurs défaillances et même leurs crimes, il ne l'a jamais fait sans manifester une répulsion inhumaine. Sur aucune de leurs insuffisances il n'a jeté le voile d'une compassion discrète et plusieurs de celles qu'il leur reproche ne sont nées que de la dureté de son cœur, de la rancune de son apostasie et de son incompréhension du surnaturel. Il parle rarement des prêtres d'Israël sans les faire soupçonner ou sans les taxer d'imposture. Il admire les prophètes pour leur attachement au passé et pour leurs

vues sur l'avenir ; mais quand il ne le leur pardonne point avec quelque hauteur méprisante, c'est dans les termes les plus inconvenants qu'il les accuse de simagrées, de prestidigitation, de charlatanisme, d'anarchisme, de déclamation, de mensonge, de fanatisme, de rage, de haine.

Lui qui dissimulait son impiété sous les dehors trompeurs d'un vocabulaire d'église, et pour qui la prière n'était qu'une méditation philosophique sur le beau, le bien et l'idéal, il a poursuivi de sa mauvaise humeur et de son dédain ces Hébreux d'il y a trente siècles, dont la vie était parfois affreusement misérable mais qui savaient du moins trouver dans leur Dieu un refuge contre leur infortune.

Rien ne révèle mieux cette sourde hostilité que lui inspirait, contre les personnages de l'Ancien Testament son égoïsme intellectuel que le singulier portrait qu'il a tracé de David. Pour la tradition d'Israël et même pour les chrétiens, David, parce qu'il fut un fervent serviteur de Yahwè, un roi béni dans ses entreprises, un pécheur s'humiliant dans le repentir, un psalmiste, un prophète, apparaît comme l'un des plus grands saints du peuple d'Israël. Mais du portrait séduisant que la Bible trace du fils de Jessé, qu'a tiré Renan ? Un condottiere sans scrupule, un bandit, un brigand, un voleur, un astucieux doué d'une rouerie sans scrupules et de l'art équivoque de profiter de tous les crimes sans jamais en commettre directement aucun ; « pas un mouvement de piété pure ne paraît dans cette âme essentiellement égoïste » ; si l'on raconte qu'il avait supplié d'épargner du moins la vie d'Absalom révolté, Renan insinue que ce n'est pas vrai ; si un récit émouvant montre David qui gémit et sanglote comme un père, lorsqu'il apprend la mort de cet enfant qu'il aimait, Renan passe ces détails déchirants sous silence.

C'est simplement odieux ! Pourquoi cette rancune agressive et calomnieuse contre ce roi que deux plébiscites avaient fait monter sur le trône, et à la dynastie duquel Juda resta fidèle quatre siècles durant ? C'est que, n'en doutons pas,

« David, c'est Renan qui parle, fut bien ce qu'on peut appeler... le chef du parti clérical ». Sourdement poussé par son hostilité contre tout ce qui, chez les individus comme dans les événements, manifestait une trace du surnaturel auquel, lui, ne croyait pas, il n'a pas rencontré, dans une histoire de plus de dix siècles, un personnage qu'il eût aimé.

Je me trompe. Il en a aimé un : l'Écclésiaste. « Charmant écrivain, écrit de lui Renan, qui nous a laissé (une) délicieuse fantaisie philosophique ». Il « est le plus calme des hommes » ; « ni le patriotisme, ni le messianisme ne le troublent ; il ne gémit que sur lui-même ; ses tristesses et ses consolations sont pour lui seul. C'est un sceptique, un épicurien... » Et Renan continue ainsi, écrivant par une exception de choix, un chapitre aussi long que le livre qu'il analyse. L'Écclésiaste l'intéresse, il ne peut le quitter ; il énumère ses expériences de la vie qui, l'une après l'autre, lui ont fait redire avec une douceur désabusée : « Tout est vanité » ; il détaille ses goûts médiocres, sa religion à demi-croyante, sa résignation à une mort qui ressemble beaucoup à l'entrée progressive dans le néant, sa vue claire qui lui permet de voir une vérité, et, « tout de suite après, la vérité contraire ». Son « tempérament fin et voluptueux », « son égoïsme... si franchement avoué qu'il cesse de nous choquer » ; oui, c'est « un galant homme ». Mais de qui s'agit-il au juste ? Vous l'avez deviné : ce sage biblique paré de pensées et de sentiments tout modernes, c'est Ernest Renan. Aussi comme Renan l'aime ! Et pour exprimer à quel point cette image usurpée de lui-même lui semblait attachante, il trouvait ce mot qu'on cueille dans deux lettres à Berthelot son ami : « J'achève mon *Ecclésiaste*, qui m'amuse beaucoup », puis quelques jours plus tard : « J'ai fini mon *Ecclésiaste*, que j'ai lu à nos amis et qui les a fort amusés ».

« S'amuser », « amuser » les autres, voilà le principe du travail et le but de l'activité de Renan. Sans doute, il est juste de donner à ce mot vulgaire une haute acception intellectuelle ;

ce que Renan demandait à ses études, c'était une délectation d'esprit, et c'est une volupté spirituelle que ses lecteurs cherchaient dans ses écrits.

Mais, pour être du domaine du savoir, cette jouissance recherchée et partagée n'en est pas moins souillée par une double tare : elle est égoïste, elle est immorale.

L'égoïsme intellectuel de Renan s'affiche dans ses œuvres avec une rare franchise. Philologue ou penseur, historien ou essayiste, moraliste ou conférencier, Renan, replié sur lui-même, paraît presque toujours soucieux de satisfaire ses curiosités, de justifier son apostasie, de cultiver son moi, son art, sa popularité. S'il aima la vérité, il s'aima au moins autant.

Ce qui n'est pas de l'ordre intellectuel et ne peut s'y ramener perd à ses yeux toute vraie noblesse humaine. « L'homme, a-t-il écrit, vaut maintenant en proportion de ce qu'il *sait* ». Mais ce qu'il fait, ce qu'il est, quelle valeur lui attribuera Renan ? Si ce n'est point par sa valeur et son action morales que l'homme s'élève d'abord, quel sera le prix de notre pauvre humanité, où les savants ne sont qu'un nombre infiniment minime ? Non, un intellectuel raffiné ne vaut pas mieux, à estimer sa valeur d'homme, que la mère qui élève ses enfants, que le soldat qui meurt pour sa patrie, que le malheureux qui supporte sa misère, que celui qui se donne tout entier, par devoir ou par amour, au service de ses frères. Passer de l'idée pure à sa réalisation concrète, voila seulement ce qui fait la haute valeur d'un homme. Mais s'amuser à jongler avec des idées en présence d'un cercle de choix, qui sourit et qui applaudit, c'est une déchéance pour un grand esprit. Sa vraie tâche est de donner la vérité, qui console, réconforte et entraîne, à tant d'âmes qui l'appellent comme leur salut et la recevraient en disant : merci. Et ce merci, vraiment, vaudrait mieux qu'un sourire.

INDEX ANALYTIQUE

Les chiffres avec exposant renvoient aux notes ; ceux accompagnés de n, à la page où finissent les notes commencées à la page précécente ; les chiffres gras renvoient à l'identification des noms anciens.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

CHAPITRE XI




